دراسة في سوسيولوجيا الإسلام





الدكتور علي الوردي



* اسم الكتاب: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام.
* المؤلف: الدكتور علي الوردي.
* الطبعة الأولى الورّاق للنشر المحدودة 2013.

* تصميم الغلاف: الورّاق للنشر.

WWW.alwarrakbooks.com

ISBN 9789933493264

التوزيع

Alwarrak publishing Ltd.
26 Eastfields Road
London W3 0AD - UK
Fax: 0044 208-7232775
Tel: 0044 208-7232775
Warraklondon@hotmail.com

الفرات للنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - بناية رسامني - طابق سفلي أول
ص. ب 311.5346 بيروت - لبنان
هاتف: 00961.1.450057
فاكس: 00961.1.350057
e-mail: info@alfurat.com

شركة بيت الوراق للنشر والتوزيع المحدودة
للطباعة والنشر والتوزيع
العراق - بغداد - شارع المتنبي -
تلفون: 009647702749792
009647801347076

شركة دار الوراق ش.م.م.
بيروت الحمرا - بناية رسامني طابق سفلي
تلفون: 009647702749792
009647801347076

الدكتور علي الوردي

دراسة في
سوسيولوجيا الإسلام

ترجمة رافد الأسدي

مراجعة الترجمة والتصدير ماجد شبّر



المحتويات

الفصل السادس

تصدير

عَرِفتُ العالم الدكتور علي حسين الوردي عن بعد، وفي عمرٍ لا يتجاوز العشر سنوات وذلك عن طريق نقاشات كانت تدور عبر التلفاز بين من هم أكبر مني سنّاً، حيث يذكر اسم المرحوم الوردي خلالها وكان اسماً مثيراً للجدل. ثم صرت مأخوذاً بحب التعرف على ما يقول وعلى ما يُقال عنه. فقد اكتشفته أكثر فأكثر من خلال كتاباته إذ وجدت أنه كان أيضاً يكتب في مجلة المعلم مقالات اجتماعية مهمة، كما اقتنيت بعمر مبكر أول كتاب له وهو (دراسة في طبيعة المجتمع العراقي) ولقد أحدثت القراءة الأولى لكتاب الوردي ذاك تأثيراً كبيراً على اهتماماتي الشخصية بنوعية القراءة، وفي الوقت نفسه فتح عيني على أمور كثيرة جعلت ذهني يلتفت إليها. ولقد أصدر المرحوم الوردي أغلب كتبه خلال العهد الملكي، والقسم الآخر في العهد الجمهوري، وآخر كتاب صدر له في حياته كان «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث»

استمر المرحوم الوردي ينشر سلسلة كتبه (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث). وهذه السلسلة من البحوث التاريخية في الواقع لا تشمل العراق الجغرافي

وحسب، بل تغطي المنطقة المحيطة بالعراق كتركيا وإيران ومصر وسورية والجزيرة العربية. اذ يرى الوردي ومنذ أول دراسة للتاريخ من منطلق اجتماعي أنه لا يمكن فهم تاريخ العراق الحديث دون دراسة المنطقة المحيطة به وتأثيراتها العميقة عليه.

وواصل الوردي إصدار أجزاء كتابه المذكور أعلاه حتى الجزء السادس الذي أصدره عام 1979، ثم توقف عن نشر الأجزاء الأخرى. وقد تساءل الناس عن سبب ذلك التوقف وعن أهمية إصدار أو تكملة إصدار الأجزاء الأخرى خصوصاً لأنها كانت قد وصلت إلى مرحلة زمنية مهمة جداً وهي سنة 1924 التي مثلت المرحلة الأولى من تأسيس الدولة العراقية الحديثة، الفترة التي عاشها الوردي وعايشها.

نشر كتب الوردي خارج العراق:

عندما قامت الحرب العراقية الإيرانية المدمرة عام 1980 وما رافقها من مشاكل ومصائب حلّت على العراق، هاجرت إلى خارجه. وفي عام 1990 قررت تأسيس دار للنشر (عربية/إنكليزية) في لندن تتولى نشر الكتب والمؤلفات الفكرية والتاريخية في جو من الحرية وبعيداً عن يد الرقابة والخوف والإرهاب الفكري. وكانت مؤلفات المرحوم الوردي بين أوائل الكتب التي وضعتها نصب عيني لنشرها خارج العراق لأهميتها المؤكدة في تحريك الفكر وجعل الإنسان يفكر وفق منطلق جديد.

لذا طلبت من المرحوم الدكتور الوردي حقوق نشر كتبه. فوافق على طلبي برغم ما عرف عنه رفضه منح حقوق نشر كتبه إلى أي دار أخرى. وفي المرحلة التي اشتد فيها مرضه عدل العقد الموقع بيننا عام 1991، وجعله ينصّ على منحي - حصراً - حق تولي نشر جميع مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة. وفي الفترة التي قمت بنشر كتاب (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) بدأت عمليات السطو والتزوير على كتب المرحوم من قبل مجموعة من المزورين في إيران ثم في لبنان. وبحكم انعدام القانون الحامي لحقوق المؤلف والناشر في العالم العربي والإسلامي، غدا تأثير الكتب المزورة كبيراً جداً على تسويق كتب الوردي من قبلنا بحكم الفارق بين أسعار المزور وأسعارنا.

الاستمرار في نشر كتب الوردي

لقد كان العقد الموقع بيني وبين المرحوم التزاماً أدبياً وأخلاقياً كبيراً ألقى علي مسؤولية المحافظة على حقوق الوردي وحقوق ورثته، لذا فإن نشر كتبه مسؤولية مضاعفة خصوصاً عندما بدأ ظهور العديد من الطبعات المحرفة، وهكذا كثرت جداً في الأسواق الكتب التي تحمل اسمه!

وخلال السنوات الماضية قمت بنشر طبعات جديدة لجميع كتب المرحوم الوردي، فيما قامت دار الورّاق في الوقت نفسه، بشنّ حملة ملاحقة واسعة ضد المزورين والمحرفين والسارقين في المعارض العربية وفي بعض

الأسواق العربية لمنع تداول الكتب المزورة وكان نجاحنا جزئياً في هذا الجهد.

بيد أن ما يثلج القلب بالرغم من تزوير وتحريف كتب الوردي أن اسمه أصبح لامعاً وحاضراً في العالم العربي من مشرقه إلى مغربه.

ولد العالم المرحوم علي حسين الوردي في مدينة الكاظمية من ضواحي بغداد عام 1913، وفي محلة الأنباريين تحديداً، لأسرة علمية معروفة تدعى بيت (أبي الورد) نسبة إلى عمل أسلافها في تقطير ماء الورد، وهي مهنة معروفة في المدينة منذ مئات السنين. وقد درس في مدارس الكاظمية، ثم أكمل الدراسة الثانوية، بعدها، ولتفوقه في دراسته، أرسلته الحكومة العراقية للدراسة في الجامعة الأمريكية في بيروت حيث تخرّج منها بدرجة شرف، عاد إثرها إلى بغداد وعمل في التدريس لمدة ثلاث سنوات، ثم أرسل إلى جامعة تكساس في أمريكا للحصول على الشهادة الاكاديمية العليا في العلوم الاجتماعية. وكان موضوع بحثه المقدم إلى الجامعة في دراسته لنيل الماجستير (دراسة في سوسيولوجيا الإسلام) وقد نال الماجستير بدرجة الشرف عام 1948. ثم حصل على شهادة الدكتوراه عام 1950 في الجامعة نفسها وكان موضوع أطروحته (نظرية المعرفة عند ابن خلدون). ثم عاد إلى بغداد 1950 وعيّن مدرساً في كلية الآداب بجامعة بغداد.

ويُعدّ الدكتور الوردي الرائد الأول في تأسيس علم الاجتماع في العالم العربي كله، كعلم منفصل عن باقي العلوم الإنسانية. وقد استمر الوردي في التدريس حتى عام 1969، أحيل بعدها إلى التقاعد بناءً على طلبه لكي يتفرغ للبحث والتأليف.

الكتب وأبحاث الوردي

عرفت الصحف والمجلات العراقية الدكتور علي الوردي منذ أواسط أربعينيات القرن الماضي حيث بدأ ينشر مقالات أظهر فيها أسلوبه الخاص والمتميز، واستمر في الكتابة في الصحف العراقية إلى تسعينيات القرن الماضي. واليوم يعكف الأستاذ الدكتور طارق الحمداني وفريق خاص مكلف بجمع كل أعمال الدكتور الوردي ومقالاته وبحوثه في الصحف والمجلات العراقية والعربية للفترة الممتدة بين عامي 1945 و1995 ومن المؤمل أن ينجز هذا العمل في السنة القادمة.

الكتب المنشورة

1- **شخصية الفرد العراقي/** 1950 - بغداد.

2- **خوراق اللاشعور/** 1951 - بغداد.

3- **وعاظ السلاطين/** 1954 - بغداد.

4- **مهزلة العقل البشري/** 1955 - بغداد.

5- **أسطورة الأدب الرفيع/** 1957 - بغداد.

6- **الأحلام بين العلم والعقيدة/** 1959 ـ بغداد.

7- **منطق ابن خلدون/** 1962 ـ القاهرة.

8- **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي /** 1965 ـ بغداد.

9- **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث /** 1969- 1979 (ستة أجزاء في ثمانية كتب وهي كالاتي: الجزء الأول 1969 ، الجزء الثاني 1971، والجزء الثالث 1972 ، والجزء الرابع 1974 ، والجزء الخامس / قسمان، القسم الأول 1977، القسم الثاني 1978 ـ الجزء السادس: القسم الأول 1978 والملحق 1979.

10- **الاخلاق ـ الضائع من الموارد الخلقية /** 2007، لندن ـ بيروت

11- **قصة الأشراف وابن سعود /** وهو ملحق الجزء السادس ونشر بشكل منفصل.

الكتب المعدة للنشر لأول مرة بعد وفاته

1- **دراسة في سوسيولوجيا الإسلام /** 1948 ـ تكساس ـ إنكليزي وهي شهادة الماجستير ـ وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا ـ.

2- **نظرية المعرفة عند ابن خلدون /** 1950 ـ تكساس لشهادة الدكتوراه ـ يُعمل عليه ومن المؤمل صدوره بالنسخة العربية في عام 2014.

وكلا الكتابين لم يترجما إلى العربية في حياته، وعند سؤاله في حينه عن ذلك، قال: كل شيء في وقته.

الاعمال الكاملة المنشورة في الصحف والمجلات والمقالات والبحوث التي كتبها الوردي بين عام 1945 و1995. من إعداد ودراسة الأستاذ الدكتور طارق نافع الحمداني.

وقد أبلغني قبل موته بأشهر بأنه سوف يرسل الكتب التي يرغب بنشرها. وللاسف اختفت بعد وفاته وهي:

1- **تكملة للمحات الاجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، الأجزاء السابع والثامن والتاسع.

2- **حياتي** أو **من حياتي**/وهي عبارة عن مذكرات وانطباعات شخصية.

3- كتاب لم ينته المرحوم من وضع عنوانه وأسماه (مشروع العمر). وقد ذكره المرحوم مير بصري في كتابه (أعلام العراق) الجزء الثالث ص 421، والمعتقد أنه يقصد الكتاب نفسه المعنون (طبائع البشر).

4- كتب في خزانة الوردي - كان المرحوم يضع كل كتاب ينتهي منه في مغلف وعليه عنوان الكتاب ويضعه في خزانة خشبية في بيته، وعندما سألناه حينه، متى تخرج هذه الكتب للنشر؟ قال: كل شي بوقته!

الكتب التي أعلن عنها في داخل كتبه المطبوعة وهي معدة للنشر ولم تنشر:

1- **ازدواج الشخصية العراقية.**

2- **العراق والبداوة .**

3- **تاريخ الصراع الطائفي في الإسلام .**

4- **الحقيقة الغائبة في الإسلام.**

5- **لغز الشخصية.**

6- **منشأ الحركات الاجتماعية في الإسلام.**

7- **نشأة الوعي السياسي في العراق الحديث** ـ وهذا الكتاب ذكره المرحوم كوركيس عواد في (معجم المؤلفين العراقيين) ج 2 ص 438. وذكره المرحوم مير بصري في كتابه (أعلام الأدب في العراق الحديث) ج 2 ص 550، وكذلك ذكر الكتاب المرحوم هاشم الرجب في المجلة التي كانت تصدرها مكتبة المثنى تحت عنوان (مجلة المكتبة) العدد 66 ص 53 تشرين 1968: أن الوردي أنهى تأليف الجزأين الأول والثاني منه، ويقع كل منهما في 700 صفحة، وتدور فكرته حول فترة الانتقال السياسي في العراق بين 1906-1924 بعد أن تحوّل العراق من مرحلة اللاوعي السياسي إلى أشهر مراحل الوعي السياسي والعوامل التي لعبت دورها في هذه الفترة الانتقالية. وسيتناول الجزء الثالث من الكتاب الأحداث والعوامل بين 1924 والعام 1941، والجزء الرابع يتناول المرحلة المنتهية بعام 1958 أما الجزء الخامس والأخير فهو (عراق ما بعد 1968).

علي الوردي ومنهجه

بقلم د. حسين الهنداوي(*)

يتسع الاهتمام بالمفكر الراحل الدكتور علي الوردي في القرن الواحد والعشرين وتتعمق دراسة أفكاره عن المجتمع العراقي في العالم كله. فمؤلفاته التسعة الصادرة في حياته وأهمها («لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث» بأجزائه الثمانية) صارت تُنشر بطبعات مختلفة وترجمت أجزاء منها إلى لغات عدة كالفرنسية والألمانية والإنكليزية والإسبانية والفارسية والتركية والبولونية وغيرها، ويتزايد اهتمام الجامعات بالدراسات المتخصصة بها هنا وهناك فيما لا تزال أطروحاته المحورية في توصيف «طبيعة» الشخصية العراقية المعاصرة تثير

(*) د. حسين الهنداوي: كاتب عراقي، له في الفلسفة «هيغل والإسلام» (1987 بالفرنسية)، و«التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل» (بيروت/ دار الساقي 1996)، و«على ضفاف الفلسفة» (بغداد/ دار الحكمة 2005) وترجمة «هيغل والهيغلية» عن الفرنسية (بيروت/ الكنوز الأدبية 2004)، و«محمد مكية والعمران المعاصر» (بيروت، ناشرون 2013) و«فلاسفة التنوير والإسلام»، و«استبداد شرقي أم استبداد في الشرق؟»، و«مقدمة في الفلسفة البابلية»، وغيرها.

جدلاً علميّاً وسياسيّاً واسعاً، وتستقبل التفسيرات والتعليقات المختلفة بل المتضادة أحياناً، والأكثر فالأكثر تعقيداً وإسهاباً.

فبين مفكري العراق الحديث جميعاً في مجال علم الاجتماع، ليس هناك إلى أيامنا، من حقّق هذا القدر من النجاح حتى شعبياً، وخاصة بالنسبة لعدد من الموضوعات والأفكار التي نالت شهرة واسعة لدى عموم الناس وإن على حساب دقتها الأصلية أحياناً. وهذه الأفكار مع التصورات التي تترتب عنها، تغمر بنفوذها الوسط الأكاديمي المحض وتصيب بعدواها الأنشطة والمنظورات، حتى صار اسم علي الوردي يزجّ في كل مائدة.

بداهة، بالإمكان جداً فهم هذا الاهتمام الكبير بالوردي. فهذا المفكر الاجتماعي المجدد والجريء في آن، وأول من دعا إلى «علم اجتماع عربي» يدرس مجتمعاتنا في ضوء خصوصياتها الجغرافية ـ التاريخية ـ الثقافية، يقدم منظوراً شاملاً ومتماسكاً ومنفتحاً عن حالة المجتمع العراقي في إطاره التاريخي المعاصر محذراً بشكل مبكر من علل مزمنة فيه. وهذا المنظور، حتى عندما لا يكون مقبولاً بكامله أو قاسياً، يلبي حاجة فكرية متزايدة لفهم ذلك المجتمع وآفاق ومضامين حيويته وعناصرها ولمعرفة العوامل الذاتية والموضوعية لتطوراته أو لانتكاساته.

ويعبّر خصب الفكر الاجتماعي لعلي الوردي عن نفسه في مجالات كثيرة. إلا أن ما يطبعه خاصة هو تطويره لمنهج

نقدي جدلي خاص مع تأكيده على الأهمية الحاسمة لهذا المنهج في كل مجالات دراسة المجتمع العراقي والعربي من وجهة نظر اجتماعية وتاريخية. وحتى إذا كان الوردي ارتكب أخطاء في التفسير أو الاستنتاج، فإنه أكّد على الأقل على وجود مجتمع عراقي كبير وحيوي وخلّاق متشكل من استمرارية تماسكه الطبيعي ووحدة تناقضاته، ومفعم بنزعتي التطور والارتقاء بالضرورة.

والآن، وبعد مرور نحو عقدين من الزمن على وفاة الوردي، من الضروري في رأينا إلقاء نظرة جديدة على منظوره الاجتماعي الخاص تأخذ بعين الاعتبار كافة تطوراته الجوهرية وتعيد إلى الأذهان ما كانت عليه أسسه الأصلية وتفحص ما أصبحته منطلقاته في لحظاتها العليا أو النهائية لديه وتسترجع الأسئلة التي لا تكفّ عن الحضور بشأنه. والحال، أننا نعتقد أن مراجعة نقدية لأفكار الوردي نافعة بشكل خاص في الوقت الحاضر حيث يواصل هذا المجتمع تطوره الثابت كما يواصل مساره المضطرب والمثير.

لكن دراسة موجزة كهذه لا يمكنها الإفلات من التركيز على الجوانب الأساسية وحدها، الأمر الذي يعذر نواقصها وفجواتها ويحثّ على جهود دراسية لاحقة وقراءات جديدة تهدف إلى إثارة اهتمامات إضافية وفتح آفاق أخرى لا نشك في أن هذا الكتاب يباشرها جميعاً. فالمفكر الراحل الذي أراد أن يبدو وبعنادٍ، محض باحث علمي أمين ونقدي وحر، لا يزال يستدعي الدراسات الحيوية ويثير استفهامات ساخنة

وتفسيرات مغامرة ومعارك وانتقادات، هي جميعاً بحدّ ذاتها علائم مجد إضافي كبير.

وعلى العموم، نعتقد أن دراسة جديدة شاملة ومنهجية للمنظور الاجتماعي للوردي ضرورية لكن ينبغي إقران مراجعة مؤلفاته وكتاباته المنشورة سلفاً بمعرفة دقيقة بكتاباته غير المنشورة بعد وهي كثيرة كما يبدو (ويتناولها السيد ماجد شبر في تصدير هذا الكتاب)، ولا سيما فصول ما أسماه مبحث في طبيعة البشر وأكّد هو نفسه بأنه «كتاب العمر». إذ ظل الوردي منشغلاً بهذا الموضوع حتى أيامه الأخيرة، بل هناك من يؤكد أنه كان يتحدث دائماً في مجالسه الخاصة والعامة عن تطورات عمله في كتابه المذكور ويعرض بعض مسوداته. ولا نستبعد أن يخلخل نشر هذا الكتاب بعض ثوابت فكرتنا عن منظوره حول طبيعة المجتمع العراقي إذ أوحى هو نفسه بذلك عندما أكّد في مقابلة صحفية معه في 1988: «إنَّ الهزَّة الاجتماعية التي شهدها العراق في 14 تموز 1958، قلبَتْ كثيراً من مفاهيمي ونظريَّتي إلى الحياة والمجتمع، فقد كنتُ قبل ذلك أنظر إلى الناس والمجتمع نظرة معيَّنة، ثمَّ شَهدْتُ الأحداث الصاخبة التي حدَثتْ في تموز 1958، وما بعده، وأدركتُ عند ذاك أنّي مخطِئ في نظريتي القديمة في طبيعة البشر بوجهٍ عام وطبيعة المجتمع العراقي بوجه خاص».

وبانتظار معرفة تلك النصوص، يمكن في رأينا تقديم تقييم أولي لمنظور الوردي الاجتماعي عبر توضيح أسسه الفكرية وفحص منهجه الخاص وأدواته التحليلية وكذلك

استنتاجاته العامة بشأن المجتمع العراقي بغضّ النظر عن واقعية مضامينها الجوهرية أو قبولنا بها.

الأسس الفكرية:

على صعيد الأسس أو المنطلقات الفكرية أولاً، من الخطأ، في رأينا، جعل الوردي معتنقاً لوجهة فكرية أو فلسفية بعينها كي نقول، كما فعل البعض، إنه كان متأثراً بالفلسفة البراغماتية «أكثر من غيرها»، أو نتهمه، جهلاً، بتبني ما زعموا أنه «الرؤية الغربية الاستشراقية في دراسة المجتمع العراقي!». فالوردي في رأينا لم يتمذهب بمذهب فلسفي محدد أبداً كما لم يتقلب بين المذاهب. إنما كان مفكراً نقدياً بامتياز، وحرّاً بامتياز، منح نفسه ومنهجه المستحدث مديات بلا كوابح عقائدية أو فلسفية في التعامل مع ظاهريات مجتمع عراقي كان ولايزال قيد التبلور بعد في عدد من مكوناته. وهنا تحديداً تكمن قوة وضعف ذلك المنهج الذي اعتبره البعض تركيبة فريدة من عناصر شتى أملتها فرصة الدراسة أحياناً أو الصدفة أو ضرورات البحث، عناصر معقدة بل متنافرة، تضمّ دفعة واحدة أفكاراً قادمة من الثقافة العربية الموروثة بما فيها الشعر الجاهلي وأخرى من الفلاسفة والمفكرين العرب والمسلمين النقديين خاصة مثل الجاحظ وأبي حامد الغزالي والمتصوفة إلى جانب تأثره العميق والمعلن من جهة بعبد الرحمن بن خلدون الذي أخذ عنه نظرية «صراع البداوة والحضارة»، ليطبقها بطريقته

الخاصة المتأثرة أيضاً بالمنهج التجريبي لفرانسيس بيكون والمنهج الوضعي لأوغست كونت.

ومن جهة ثانية بمنجزات علم الاجتماع الاميركي المتحرر نسبياً من المنظومات الفلسفية التقليدية والايديولوجية، ولا سيما نظرية «ازدواج الشخصية» لروبرت ماكايفر Robert Maciver، ونظرية (التناشز الاجتماعي) لعالم الاجتماع الأمريكي وليم أوغبرن William Ogburn (1886- 1959)، ومن جهة ثالثة بأفكار مستمدة من علم النفس الاجتماعي في جناحه الاميركي وخاصة جورج هربرت ميد George Herbert Mead (1863 -1931) مؤسس مدرسة «التفاعل الرمزي» (Symbolic Interaction) في تحليل الأنساق الاجتماعية والكيانات الصغيرة أو الأفراد، وثورشتين فبلن Thorsthein Veblen (1857-1929) مؤسس نظرية الربط الحتمي بين التكنولوجيا ونمط العلاقات الاجتماعية، وكارل مانهايم Karl Mannheim (1893-1974) وفرديناند كون Cohn Ferdinand (1828-1898) وغيرهما من ممثلي المدرسة التاريخية الألمانية وبعضهم من المعاصرين للوردي أو شارلس كولي Charles Cooley (1864-1929) صاحب نظرية الإنسان في المرآة (أي إن الإنسان يرى نفسه في عيون أفراد المجتمع الآخرين)، إضافة إلى نظريات علماء الاجتماع الكلاسيكيين مثل أوغست كونت Auguste Comte (1798-1857) مؤسس علم الاجتماع التجريبي، أو وليم جيمس (1842 ـ 1910) William James، أو غيرهم.

وبرأينا لا يمكن فهم منظور علي الوردي عن المجتمع العراقي إلا إذا أخذنا أطروحاته المركزية الثلاث (أي صراع البداوة والحضارة، وازدواج الشخصية، والتناشز الاجتماعي) كوحدة واحدة فيه ينتفي بفصلها عن بعضها البعض معنى منظور الوردي للمجتمع العراقي وهذا منذ نشره لكتابه الأول «شخصية الفرد العراقي» في 1951. إذ إن هذه المفاهيم تنبثق أو تتوالد من بعضها البعض في سياق تتابعها المذكور أعلاه تحديداً. فمن جهة لا يمكن تقديم أحدها على الآخر، لأن صراع البداوة هو الذي ينتج ازدواج الشخصية وليس العكس، فيما لا يوجد التناشز الاجتماعي إلا كنتيجة لازدواج الشخصية.

فأول تلك المفاهيم، أي «صراع البداوة والحضارة» المأخوذ بالمعنى الخلدوني تماماً، كان المنطلق الذي سمح للوردي بالاستنتاج، من تطبيقه على بلاد الرافدين، أن المجتمع العراقي الحديث ليس إلا حصيلة لحالة من ذلك الصراع باعتبار وقوعه على طرف صحراء كانت تعجّ بالقبائل البدوية القوية الغازية قبل القرن العشرين من جهة، ولكونه منتج ووارث حضارات إنسانية عظيمة من جهة أخرى. هذه الثنائية الجغرافية/التاريخية أنتجت بدورها ثنائية اجتماعية/تاريخية وليست نفسية أو مرضية على الإطلاق. والوردي شدّد مراراً على أن مفهومه عن «ازدواج الشخصية»، قد أسيء فهمه، وأنه ينشأ في المجتمع نتيجة لتصادم نظامين متناقضين من القيم تتعايشان في السلوك العام وليس الفردي كما أنه لا يطبّق على الحالة العراقية حصراً.

أما المفهوم التالي والأخير في السلسلة، فهو «التناشز الاجتماعي» المستلهم من مفهوم الفجوة الحضارية أو الفجوة الثقافية (Cultural Lag) الذي أطلقه عالم الاجتماع الامريكي وليم أوغبرن، في كتابه «التغير الاجتماعي» (Social change) الصادر في عام 1922، وعبّر عنها بشكل خاص بفكرته التي تربط بين التغير التكنولوجي والتغير الاجتماعي/ الثقافي، والقائلة بأن التقدم السريع بطبعه الذي يحصل في مجالات الحياة المادية أو اليومية بفضل الاستفادة من منجزات التقدم العلمي واستخدام الاكتشافات التقنية الحديثة والاكثر تطوراً في وسائل وأساليب تلبية الاحتياجات ويترتب عنه رخاءٌ عامٌ في الغالب، لا يصاحبه تقدم عامٌ موازٍ في الأفكار والقيم والأخلاق الاجتماعية والممارسات السلوكية والمعاني الثقافية والروحية ينعكس في وضع قوانين وتشريعات جديدة منسجمة مع ذلك التطور المادي. وقبل وليم أوغبرن، كانت هناك محاولات كثيرة لربط ودمج التغيرات الاجتماعية بالتحولات الاقتصادية وبالعكس. لكن مفهوم «الفجوة الحضارية» يسمح أيضاً بجعل التغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في إطار جامع.

وقد نتفق مع رأي البعض بأن قراءة الوردي لابن خلدون «تعيد بناء النظرية الخلدونية بل تقلبها رأساً على عقب» على أساس أن صراع البداوة والحضارة الخلدوني يقوم بين نمطين متضادين/ متفاعلين من التنظيم الاجتماعي بينما هو عند الوردي ازدواج قيمي داخل التنظيم الاجتماعي الواحد، كما نتفق مع

القول بأن مفهوم الوردي حول «ازدواج الشخصية» يبتعد كثيراً عن مفهوم ماكايفر حولها، وكذلك الامر بشأن مفهومه حول (التناشز الاجتماعي) مقارنة مع نظرية وليم أوغبرن عنه. إلا أن كل هذه الاجتهادات لا تفعل إلا تأكيد النبوغ لدى الوردي الذي حتى في دراسته للشخصية العراقية لم ينطلق في واقع الحال من معطيات تجريبية مستمدة من البحث الاجتماعي التحليلي أو المقارن، إنما اعتمدت على فرضيات قبلية وتأملية وتاريخية حصراً وهكذا جاءت استنتاجاتها.

ومع ذلك، لم يزعم الوردي أبداً أنه مبتكر لنظرية خاصة بعلم الاجتماع. فخصال التواضع وحبّ الناس والتضحية كانت من العمق لدى المفكر الراحل إلى درجة منعته حتى من القول إنه صاحب هذا المنظور العبقري، إذا جاز القول، أو تلك المحاولة العلمية الجديدة بالفعل في دراسة المجتمع العراقي الحديث التي أسسها واعترف له بالريادة فيها أهل علم الاجتماع العراقيين والأجانب.

ورغم أن الوردي راكم على مرّ سنوات البحث محاور وحيثيات منظوره ذاك مطوراً إياه تدريجياً، ومتراجعاً عن بعض عناصره الطارئة أو حتى التأسيسية أحياناً، إلا أن الثابت منهجياً أنه حاول تفسير ظواهر المجتمع العراقي في ضوء ثلاث نظريات مبتكرة لمفكرين سبقوه معروفين من قبل بشكل واسع عالمياً . لكن الوردي، وهنا يكمن جانب من أصالته الفكرية، لم يطبق هذه الفرضيات حرفياً على مظاهر وأخلاق المجتمع العراقي إنما استلهمها وحسب دون التردد

في تحويرها أو إعادة صياغتها وحتى الابتعاد عن بعض مفرداتها إذا اقتضى الأمر ذلك. كما أنه لم يقتصر عليها في بناء منظوره الخاص إنما طعّمها بعناصر وأفكار غدت جوهرية فيه أحياناً، استلهمها من علماء ومفكري اجتماع آخرين.

ومن الواضح أن الوردي بذل جهداً خاصاً خلال إقامته الدراسية في الولايات المتحدة للتعرف على أهم وربما كل نظريات علم الاجتماع وكانت معدودة وحديثة بفعل كون القرن التاسع عشر هو تحديداً الحقبة الزمنية التي شهدت انطلاقته كعلم مستقل بذاته عن الفلسفة وعلم النفس. والحال أن تلك النظريات كانت نقدية في الغالب وتجريبية أحياناً لا سيما ما يعرف منها بالنظريات الحتمية ما عمّق النزوع النقدي لدى الوردي المتشبع أصلاً بأفكار عدد من الفلاسفة والمفكرين العرب والمسلمين النقديين خاصة مثل الجاحظ وأبي حامد الغزالي وابن خلدون. وكما لاحظ صديقه الشاعر الراحل عبد الامير الورد في مقدمته لطبعة حديثة من كتاب الوردي «من وحي الثمانين» الذي أصدره سلام الشماع، فإن الوردي بعد الانتهاء من دراسته الجامعية في أمريكا عاد بثورة غير سياسية على الرسوم والتقاليد الاجتماعية وعلى التاريخ وعلى القيم لا في الشرق وحده بل في الغرب أيضاً إذا اقتضى الأمر.

وكما لاحظنا من قبل، إن اهتمام الوردي بالفلسفة كان في مجال علم المنطق حصراً، وانتقائياً على العموم، علاوة على أنه أخذ طريقه إلى النضوب مع مرور السنوات بفعل

استغراق الوردي في دراسة وتسجيل الظواهر الخاصة بالمجتمع العراقي الحديث وتأريخه على حساب الفكر المحض. إذ نحن نعتقد أن الاهتمام المتعمق بالفلسفة لديه اقتصر على فترة ما قبل 1960، فيما كانت تغذية وتفعيل منهج تبلور خلالها ويمكن تسميته بـ«الجدلي»، هي ربما الإضافات الأساسية الوحيدة في الفترات اللاحقة على ذلك.

هذا المنهج ومصادره وعناصره في تعليل تلك الظواهر تعكس تأثراً معلناً بالمنطق الخلدوني في فرضيته المركزية عن صراع البداوة والحضارة. بيد أن فرضياته المحورية الأخرى، لا سيما ازدواج الشخصية والتناشز الاجتماعي، تتضمن أيضاً ودون استثناء، مفهوم التناقض والصيرورة، الأمر الذي يسمح بالاعتقاد بأن مصدره عنده لا يقتصر على منطق ابن خلدون إنما يعكس تفاعلاً ما، وعن بعد على الأرجح، مع فلسفات جدلية حديثة وخاصة الهيغلية.

ويعزز هذه الفرضية كونه اعتبر هيغل «من أعظم الفلاسفة الذين ساهموا في إنشاء منطق الصيرورة الحديث»، لأنه «بنى نظريته على أساس أن التناقض أصيل في طبيعة الاشياء، وبهذا هدم جزءاً كبيراً من المنطق القديم الذي قام على أساس عدم التناقض»، ولأن من رأيه أن «الشيء لا يمكن أن يقوم بذاته حسبما يقول به مبدأ الماهية، إنما لا بدّ أن يحتوي على نقيضه في صميم تكوينه، وبوجود هذا التناقض في تكوين الشيء يظهر عليه التغير والصيرورة. وهذا هو الذي جعل الكون في حركة متصلة لا تهدأ أبداً».

ومن المرجّح أن ضعف اهتمام الجامعات الأمريكية والانكلوفونية عموماً آنذاك بدراسة فلسفتي هيغل وماركس، كان السبب المباشر في منع الوردي من التعمق بدراسة مؤلفات أساسية لهما لا سيما النصوص ذات العلاقة بالديالكتيك. صحيح أن نقل مفاهيم الفلسفة حرفياً إلى ميدان علم الاجتماع أو إلى غيره من المجالات ليس ممكناً أو خلاقاً بالضرورة. الا أن الديالكتيك الهيغلي يماثل الجدل الخلدوني في فلسفة التاريخ، ولا سيما في القضايا التي تمسّ التطور الدوري في نشوء وانهيار الدول والحضارات وفهم أسباب ظاهرة العمران البشري وديناميتها وغيرها من المحاور التي يخبرنا الوردي بأن المنظور الخلدوني كان فيها محط إعجابه.

منهج جديد:

ومهما يكن الأمر، فإن اكتشاف الوردي لمنطق ابن خلدون هو العامل الأعظم في النقلة الكبرى التي حققها فكره اللاحق على إنجاز أطروحته الجامعية، إذ منحه على الأقل منهجية جديدة عمقت أصالته التي أثراها استخدامه الواعي والعنيد لتلك المنهجية في البحث الاجتماعي كما في استنتاجاته التي مال إلى بلورتها بصيغ نظرية. هذه المنهجية الجدلية تأخذ من المنطق الفلسفي طاقته التدميرية للبنى الدوغمائية، لكن دون قوانينه المنتجة للتوليفات الجديدة وبالتالي للتطور في التاريخ (أو في المجتمع).

ويعزز أهمية اكتشافه لمنطق صاحب «المقدمة» علمنا بأن اهتمام الوردي به ليس جديداً إنما يعود إلى أيام الدراسة العليا. فهو من جهة خصه بالقسط الأوفى في رسالته لنيل الدكتوراه من جامعة تكساس عام 1950. وهو من جهة أخرى ظل لأكثر من عشرة أعوام أخرى مولعاً به، وبكل ما يظهر حوله من كتب ومقالات كما أكد بنفسه. لكنه لم يكتشف إلا لاحقاً أنه ظل غافلاً عن «الناحية المنطقية»، قبل أن يتساءل: «أكان ابن خلدون يجري في تفكيره على منهج المنطق الأرسطي الذي كان فلاسفة الإسلام يجرون عليه أم إنه ابتكر لنفسه منطقاً جديداً خاصاً به؟».

هذا السؤال هو التأسيس الأول لمنهج علي الوردي الخاص في علم الاجتماع برأينا. وهو منهج قائم منذ البدء على استنتاج مفاهيم نظرية مؤسسة على الاستقراء، وليس إنتاج مباحث تطبيقية أو تربوية أو تأريخية، الأمر الذي خلق لديه لاحقاً طموحاً تجاوز المنطق بصيغته الخلدونية بحثاً عن صيغ أكثر حداثة وتعقيداً. فهذا الهم جلي وقوي في أكثر من مجال من الفكر الاجتماعي لعلي الوردي رغم أن نجاحه في تحقيقه ليس مؤكداً.

وواضح أن اطلاعه على كتاب عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون صادر بالإنكليزية في عام 1957 للمفكر الفلسفي العراقي محسن مهدي، كان السبب المباشر في اكتشافه لأعماق منطق ابن خلدون. إذ يمتاز هذا الكتاب بكونه أول بحث من نوعه يدرس الناحية الفلسفية والمنطقية في النظرية

الخلدونية حول العمران البشري، بعد أن كان الباحثون قبل مهدي لا يشيرون إلا الى الناحية الاجتماعية منها. والوردي يسجل تقديره الصريح لهذا الكتاب وإعجابه بمحسن مهدي (المجهول في بلاده لكن الشهير عالميّاً كأحد أبرز مؤرخي الفلسفة الإسلامية الأحياء)، وموافقته على الكثير من آرائه، إلا أنه يخالفه جذرياً في القول بأن ابن خلدون جرى في نظريته الاجتماعية على المبادئ المنطقية نفسها التي جرى عليها أفلاطون وأرسطو ومن تابعهما من فلاسفة الإسلام.

وهكذا وبينما يرى محسن مهدي أن ابن خلدون لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدامى، لا سيما لابن رشد، وأنه بنى علمه الجديد على الأسس نفسها التي بنى أولئك تفكيرهم الفلسفي عليها، حيث لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس أو التشكيك بصحتها، يرى الوردي أن ابن خلدون كان ثائراً على الفلسفة القديمة بوجه عام، وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص. والدليل هو أنه لو كان سائراً على المنهج المنطقي نفسه الذي سار عليه الفلاسفة قبله «لما استطاع أن ينتج لنا علماً جديداً». ففي ظن الوردي أن «الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون نشأ عن كون هذا الرجل قد استطاع أن يتحرر من المنطق القديم وأن يتخذ لنفسه منطقاً جديداً». ومن هنا تتأتى ظاهرياً لديه ضرورة كتابه «منطق ابن خلدون» باعتباره الأهم في هذا الشأن.

إلّا أننا سرعان ما نكتشف أن الوردي يستخدم هذا الكتاب لطرح منهجه الجدلي ضمناً. بمعنى أنه يصبح بمثابة

وسيلة مبتكرة يلجأ عبرها الوردي إلى توظيف منطق ابن خلدون لصالحه. كما لو أن انتقاله هو ذاته إلى ميدان الفلسفة يصبح تعويضاً عن الإخفاق في سحب ابن خلدون إلى ميدان علم الاجتماع. وهكذا فأهمية ابن خلدون في العصر الحديث تظهر لديه أكثر ما تظهر في انتقاده مبادئ المنطق القديم من حيث تطبيقه على ظواهر الحياة الاجتماعية والمادية حصراً وليس الروحية أو الميتافيزيقية. وهذه الظواهر هي الصراع والتناقض والتغير والصيرورة إنما في الحياة الاجتماعية الواقعية ذاتها، وهي وحدها. الأمر الذي يستلزم سلفاً كسر المنطق القديم.

ويستهلّ علي الوردي كتابه «منطق ابن خلدون» بالتأكيد على أنه سيدور حصراً على نظرية المنطق عند ابن خلدون بعد أن يعدّه من «أعظم المفكرين في العالم» و«يشبه فلاسفة العصر الحديث شبهاً لا يُستهان به» لاعتبارين أولهما أنه أول من درس المجتمع البشري بطريقة واقعية، والثاني لأن نقده للمنطق الصوري أو الأرسطي «لم يكن نقداً بسبب التعصب إنما بسبب دعوته إلى منطق جديد منسجم مع المنهج الاجتماعي الواقعي والحقائق التاريخية».

فالمفكر حسب الوردي، كلما كان أكثر تحرراً من قيود المنطق القديم كان أكثر إبداعاً في تفكيره، فيما يثبت الواقع أن العلوم الحديثة كلها، الطبيعية منها والاجتماعية، «لم تستطع أن تنمو هذا النمو العجيب إلّا بعد أن بدأ فرانسيس بيكون بثورته المعروفة على المنطق الأرسطي والتراث

الفلسفي القديم». لذا فهو يعلن الثورة على مفهوم المنطق التقليدي في المنظورات الاجتماعية الموروثة هذه المرة. وهذا ما يفسر ربما البعد النقدي وحتى السجالي الذي يطبع لغة الوردي وتحليلاته لا سيما حيال بعض معاصريه من الباحثين أو الدعاة الذين يجادلون معتمدين «على ما لديهم من أقيسة منطقية قديمة يصولون بها كما يصول المحارب بسيفه البتار»، غير مدركين أن المجتمع، وكما قال ابن خلدون بداهة، «يُراد له منطق آخر غير المنطق الأخير».

لكن المجتمع الملموس هو «الكون» الذي يهمّ الوردي ونظريته الاجتماعية. وهذا الكون «عبارة عن منظومة متفاعلة من العلاقات والمصالح، وهو في صيرورة دائبة وتغيّر مستمر». ليس هناك، استنتاجاً، حقائق فلسفية ـ بالمعنى التأملي للكلمة ـ إنما «مواقف» أو «أنماط من التفكير» حياتية تفرزها تلك الصيرورة من صراع العلاقات والمصالح في المجتمعات الفعلية. من هنا هذا النقد الحاد للفلاسفة الإغريق الذين كانون «يعيشون في معزل عن الحياة» لأنهم «كانوا في الغالب من طبقة الأسياد أصحاب العبيد. ويصدق هذا بوجه خاص على أفلاطون وعلى تلميذه أرسطو الذي تمّ على يده وضع المنطق». ورغم أن الوردي لا ينكر عظمة هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفكر البشري نظراً لأنهم أول من خرج بالفكر البشري من مرحلته «الخرافية السحرية إلى المرحلة المنطقية المنظمة»، إلّا أنه لا يلبث أن يدينهم، ومن خلالهم نظرائهم المسلمين، على أساس أن «تنظيمهم للفكر كان

طوباوياً أكثر مما كان واقعياً، فهم قد أفادوا الفكر من ناحية وأضرّوا به من ناحية أخرى».

السفسطائيون هم الواقعيون الأحرار بالمقابل الذين يفضلهم الوردي على أفلاطون وآرسطو، ويتألم لخسارتهم المعركة ضد الفلاسفة الأسياد. تلك الخسارة التي كانت «من الأسباب التي جعلت التفكير الاجتماعي الواقعي نادراً في تراث الفلسفة القديمة. فقد ظلت الفلسفة القديمة تلك مشغولة عنه بما وراء المجتمع والحياة من أفكار مطلقة. وإذا تنازل أحد الفلاسفة فنظر في أمور المجتمع، أخذ ينحو في ذلك منحى طوباوياً وعظياً، اي إنه ينظر في «ما يجب أن يكون» لا في «ما هو كائن فعلاً»، كما فعل أفلاطون في جمهوريته، أو الفارابي في مدينته الفاضلة».

ها نحن أمام هاجس تصفية الحساب مع الفلسفة التأملية نفسه (أو إذا شئنا المثالية) الذي يضمره المفكر الاجتماعي في كل زمان ومكان تحت ذريعة أن «الإنسان هو مقياس الحقيقة» في نظره، الذي يعني في وجهه الآخر الحط من ضرورتها كنشاط بذاته. وهكذا، فالفارابي في مدينته الفاضلة يضع لصلاح المدينة وسعادتها شرطاً لازماً هو حسب الوردي أن «يكون لها رئيس كامل في صفاته المختلفة» ليتساءل بغضب: «من أين جاء الفارابي بهذا الشرط اللازم؟ إنه جاء من مقدمة اختلقها اختلاقاً ثم قيّد تفكيره بها فلا يستطيع أن يحيد عنها. إنه يقول: إن المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح، ولما كان العضو الرئيس في البدن هو

القلب وبصلاحه تصلح بقية الأعضاء، فلا بد أن يكون في المدينة الفاضلة رئيس فاضل كذلك، وإلا فإن المدينة تسير في سبيل الهلاك».

فالوردي يرفض التشبيه بين المدينة والبدن كما عند الفارابي. ويرفض الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة كما عند فخر الدين الرازي. كما يرفض المنطق الصوري الأرسطي جملة وتفصيلاً. لكن له مع المنطق الجدلي شأن آخر: «يوصف المنطق القديم أحياناً بأنه «منطق الكينونة»، وذلك بالمقارنة مع منطق العلم الحديث الذي يوصف بأنه «منطق الصيرورة». فالكون كله، بمختلف ظواهره، ينظر إليه باعتباره في صيرورة دائبة وتغيّر مستمر. «ونحن لا نستطيع أن نفهم الأشياء فهماً واقعياً إلا إذا نظرنا إليها بمنظار التغير والصيرورة».

لكن كان يجب انتظار ابن خلدون كي نصل الى «منطق الصيرورة» هذا الذي احتاج تبلوره الأخير سيرورة طويلة ومعقدة من الصراع بل القتال داخل تاريخ الفلسفة الإسلامية أيضاً، بدءاً بالشكاكين المسلمين الذين استهانوا بالمنطق الأرسطي باعتباره أداة للخمول مبشرين بأن «كل ما ثبت بالجدل فبالجدل ينقض»، ثم بالجاحظ في نظريته عن محدودية العقل في تفكر الحقائق الخارجية رؤية صحيحة تامة، واقترابه من القول بـ «اجتماعية المعرفة»، ثم بالغزالي في قوله بقصور البرهان المنطقي عن إيصال الإنسان إلى اليقين بالقضايا الإلهية والروحي ناكراً بهذا مبدأ العقلانية

والسببية، وأخيراً بابن تيمية في نزوعه لنقض المنطق أي نقض الأصل الذي يقوم عليه الاستنباط المنطقي والقياس، وبالتالي التشكيك بصحة الكليات العقلية العامة على أساس أنها غير ضرورية ولا بديهية الوجود الخارجي إنما في الذهن فقط وإن العلم الحق بالتالي هو الذي يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية المتعينة لا من الكليات الذهنية، مما يجعل ابن تيمية في نظر الوردي يشبه في هذا فرانسيس بيكون وجون ستيوارت مل نظراً لتفريقه بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي.

هذه المنجزات الجدلية الأربعة قادت في آخر المطاف إلى فصل المعرفة البشرية إلى روحية وطبيعية، كلاهما لا يحتاجان إلى المنطق والقياس المنطقي. الأولى لأن الدين مصدرها، والثانية لأنها تجريبية وملتصقة بالواقع الجزئي أكثر مما هي قياسية أو استنباطية. وهي بهذا الفصل أسست المنهج الاستقرائي الواقعي الذي سنجده عند ابن خلدون بصيغة أكثر تطوراً قادت بدورها إلى تأسيس المنهج الوضعي الاستقرائي في علم الاجتماع وهذا قبل أوغست كونت.

من الفلسفة الى علم الاجتماع:

لكن انتقال الوردي إلى بيت الفلسفة ظل قلقاً وخارجياً ولم يستمر طويلاً بعد اكتشاف ابن خلدون. وهذا ما يفسر تراجعه والسعي بالمقابل الى سحب الأخير معه إلى علم الاجتماع حصراً ومعه حتى فيكو ومونتسكيو وهيغل وماركس الذي سينعتهم بـ«رواد علم الاجتماع في العصر الحديث»،

بعد ابن خلدون. فحسب الوردي يجب دراسة علم الاجتماع الخلدوني ليس من جهة نظرية عقيمة كما ندرس العلوم العتيقة كطب الرازي وتنجيم الطوسي وكيمياء جابر بن حيان، «إنما من جهة عملية تنفعنا في عصرنا هذا، لا سيّما في دراسة مجتمعنا الراهن. فنحن إذ نقارن بين أحوال المجتمع العربي أيام ابن خلدون وأحواله في أيامنا، نجد شبهاً كبيراً»، على أساس أن الصراع الدائم بين البداوة (مجتمع حركي) والحضارة (مجتمع سكوني) هو محور النظرية الخلدونية.

والحال أن المعضلة هنا ليست فقط في نقل ابن خلدون من الفلسفة إلى علم الاجتماع حصراً، إنما في تعيين وظيفة نفعية ملموسة لمنهجه أضألت بشكل قسري جذوة الجدل الخلدوني ذاته الأمر الذي انعكس تالياً في فكر علي الوردي الاجتماعي. فنحن نزعم أن مفهوم صراع البداوة والحضارة يفقد عنده معظم تلك الحيوية المفتوحة على المستقبل التي نجدها في الأصل الخلدوني ذاته. وفي كل الأحوال، إننا لا نستطيع أن نرى ابن خلدون، (وأيضاً فيكو ومونتسكيو وهيغل وماركس)، محض رائد في علم الاجتماع بينما هو أقرب إلى فيلسوف تاريخ منه إلى أي شيء آخر: إنه أول من دعا إلى دراسة التاريخ كفرع من فروع الفلسفة، وبالتالي مؤسس «فلسفة التاريخ» التي نحدِّد إطارها بأنه وعي ماهية الحضارة الإنسانية ككل، وكوحدة واحدة، مأخوذة في صيرورتها الزمنية الملموسة، المتحققة خارج الإرادة المباشرة للأفراد والجماعات فيما نحدّد موضوعها بأنه وعي جوهر الصيرورة

وغائيتها، ليس في مجال الاجتماع وحده إنما في كل المجالات الأخرى.

وبكلمة، إن الفكر النظري الخلدوني بالنسبة إلينا، فكر تاريخي في الصميم والمنطلق، رغم ما يتضمنه من معطيات ثرية وأصيلة في الميادين الخاصة بالعلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فابن خلدون مؤرخ فكّر في الماضي قبل أي شيء آخر، وفي الماضي التاريخي بالذات. وهذا التفكير في التاريخ لم يؤسس نفسه على أرضية لاهوتية، كما عند القديس أوغسطين مثلاً، ولا على أرضية سياسية ـ أيديولوجية، كما لدى مونتسكيو، ولا على أرضية اجتماعية محضة كما يريده علي الوردي، إنما على أسس فلسفية جليّة، كما عند أرسطو أو ابن رشد أو هيغل وسواهم. صحيح أنه ليس فيلسوفاً «محترفاً» إذا جاز القول، كما هو الأمر بالنسبة إلى هؤلاء، إنما هو «مؤرخ يتفلسف» وحسب. ومع ذلك، فإن خلاصة أفكاره الخاصة، حول التاريخ، تفرض نفسها في شكل جدير بأن يؤخذ كنظرية في التاريخ فلسفية تماماً، وليس اجتماعية إلا مجازاً، لا سيّما أن محاولته التعامل مع التاريخ، تعلن صراحة تحديدها للأخير كفرع من فروع الفلسفة.

لا شك أن أفكار ابن خلدون في الـ«المقدمة» خاصة، تتضمن الكثير من الاستنتاجات والتصورات التي تسمح بالقول بأنه مؤسس علم الاجتماع الحديث، كتأكيده في «المقدمة» بأن «حقيقة التاريخ» هي استكناه «الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال

مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال». ونعرف أن عدداً من الباحثين والمستشرقين، لم يتردد في الاعتراف له بذلك، فذهب بعضهم إلى اعتبار صاحب «المقدمة» بمثابة المؤسس الحقيقي للمدرسة الوضعية في علم الاجتماع، المنسوب تأسيسها عادة إلى أوغست كونت، أو إلى جعله رائد الميكافلّية، قبل ميكافلّي، في حين ذهب آخرون إلى اعتبار ابن خلدون أسبق من ماركس في تأسيس النظرية المادية التاريخية ومترتباتها الفعلية. بيد أن هذه الآراء، ورغم الرصانة الأكيدة، والأرضية العلمية اللتين تعتمد وتتأسس عليهما، تثير، في رأينا، إشكالات معقدة، لا تفلح في حلّها بشكل تام ونهائي. كما أنه ليس مفهوماً تماماً التعامل الانتقائي الذي يخص الوردي به ابن خلدون في مجمل منظوره عنه مما أسفر، في واحدة من نتائجه المباشرة، إلى جعل منطق الوردي جدلي في ظاهره فحسب، إنما مسدود الآفاق وبلا دينامية تلقائية نظراً لانقطاعه عن بعديه الكوني والروحي في آن.

الوردي والجدل الهيغلي:

وإلى جانب معضلة المنطق الجدلي المغلق النهايات، هناك مشكلة ثانية يطرحها المنهج الجدلي عند علي الوردي

وهي توقفه عند المعطى الخلدوني وحده. إذ إنه يدهشنا، هو المتحرر الفكر، في عدم اهتمامه عملياً بالفكر الديالكتيكي لدى ماركس مثلاً رغم إعجابه البدئي بالفكر اليساري أو لدى هيغل خاصة الذي يعتبره من أعظم فلاسفة منطق الصيرورة كما أشرنا.

والحال، إن اهتماماً عميقاً ونقدياً بفلسفة هيغل لا سيما بمفهوميه عن فلسفة التاريخ والديالكتيك، كان كفيلاً برأينا بإغناء نظرية الوردي حتى في جزئها المتعلق بالمجتمع العراقي أيما إغناء، بل كان سيكفل تهذيب بعض جوانب جدلها الجامدة تلك. لكن الأهم من كل ذلك هو أن الاهتمام بهيغل كان سيغني حتى فكرة الوردي عن العبقرية الاستثنائية لابن خلدون وفكره. إذ كما بيّنا في دراسات فلسفية منشورة لنا عن «التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل»، فإن هناك تقاربات مثيرة بين «دروس» التاريخ الهيغلية و«العبر» الخلدونية، لا تقتصر على تحكيم العقل في قراءة صيرورة التاريخ الإنساني الفعلية، ولا على هاجس الشمولية والموضوعية النقدية في التعامل مع ظواهرها، ولا على المركزية الكبرى التي يمتلكها المفهوم الدوري في تفسير التاريخ لدى كل منهما على حدٍّ سواء، إنما نجد تلك التقاربات حاضرةً، أو هكذا نزعم، حتى في أسس المنهج الديالكتيكي والحركة المنطقية الداخلية التي تحكمه لديهما.

فتعريف هيغل لـ «فلسفة التاريخ»، لا يبتعد جوهرياً عن تعريف ابن خلدون لما يسميه «العلم الجديد»، بل يكاد

يماثله. وهذا التماثل ينعكس أولاً في أن معنى التاريخ هو العمران البشري، في كل جوانبه، وفي إطار زمنيته الأرضية، وبالمعنى الشامل الذي يوحي به مصطلح «شأن الخليقة» الخلدوني. كما ينعكس ثانياً في أن التاريخ لا يبدأ مع وجود الإنسان في الطبيعة، إنما فقط منذ دخوله مع أبناء جنسه في علاقة تقوم على أساس الحاجة المشتركة إلى تنظيم الاجتماع الإنساني (العمران المدني)، وليس فقط على رابطة الدم، أو إعادة إنتاج النوع في القفار والغابات. وثالثاً في أن المشروع، الذي يهمّ فلسفة التاريخ الهيغلية، هو الكشف عن الماهية الخفية والعميقة، التي تنطوي عليها تلك الحضارة، أي الكشف عن ذلك الذي يدعوه ابن خلدون «باطن التاريخ»، ويدعوه هيغل «مضمون التاريخ».

أما بالنسبة للديالكتيك الهيغلي فإنه يتجاوز الجدل الخلدوني بعيداً في مختلف مجالاته رغم إقرارنا بالأهمية الكبرى لمركزية موضوعة الصراع أو التناقض في فكر ابن خلدون، وأهمية ما ينتج من هذه الحركة، من معطيات جديدة في التاريخ، على صعيدي الدولة والمعرفة وبقية جوانب العمران البشري. صحيح «إن الموضوع الجدلي للحياة والموت، ولوحدتهما ولتعارضهما، والمرتبط وثيق الارتباط بتطور الكائن، منذ ولادته حتى نهايته، يحتل مركزاً كبيراً في مفاهيم ابن خلدون، إلى درجة ليس في مقدور المرء إلا أن يكون مأخوذاً بالطابع الجدلي لديه» كما يقول الباحث الفرنسي إيف لاكوست. بيد أن المنهج الجدلي الخلدوني

محدود جداً، ومحكوم بمبدأ السببية من جهة، وعفوي وخارجي، إذا جاز التعبير، من جهة أخرى. بل إن الفصل المخصص لمفهوم الجدل في «المقدمة»، يبدو سطحياً، مقارنة بالطابع العميق لمعظم الفصول النظرية الأخرى.

أما عند هيغل، فإن المنهج الجدلي، يبدو كأنه العمود الفقري والقلب النابض لكل منظومته الفلسفية، وفي شتى جوانبها، التاريخية وغير التاريخية. ومع ذلك، فإن إمكانية استلهام هيغل للجدل الخلدوني، في موضوع التاريخ، تظلّ محتملة بالقدر الذي كان ابن خلدون أول من جعل النفي والتناقض مصدر التقدم في العمران.

ومن المفاهيم الهيغلية الأخرى التي كانت ستهم الوردي بشكل خاص نظراً لعلاقتها بنظريته الاجتماعية إلى جانب تماثلها مع أفكار خلدونية، نشير بشكل خاص هنا إلى دور العصبية في العمران البشري، ومبدأ صراع البداوة والحضارة في المجتمعات، وأسباب نشوء الدول والأطوار الطبيعية للدولة وسواها...

فبالنسبة للعصبية، نعرف، أن جنين الدولة، عند ابن خلدون، موجود بالقوة في إطار العمران البدوي، وينمو تدريجياً في خضمّ صراع القبائل وتناحرها من أجل البقاء. لكن العصبية لا تولد، بالفعل، إلا عندما تندفع قبيلة كبيرة ما، أو تحالف قبائل للاستيلاء، بالقهر والحرب، على أحد مراكز الحضارة. فهذه الوحدة، الموجودة طبيعياً بحكم علاقة

الدم والنسب، لا تحقق وجودها الفعلي في التاريخ، إلا عندما تتحول إلى طاقة متجهة خارج كيانها، يسميها ابن خلدون «العصبية»، وهي حالة من الروح الجماعية، ليست قوة أخلاقية، كـ«الفضيلة» عند ميكافلّي، كما أنها ليست رابطة عرقية، كـ«نقاء الدم» عند غوبينو، وأخيراً، ليست رابطة المصلحة الاجتماعية أو الاقتصادية الذاتية المباشرة، كـ«الانتماء الطبقي» عند ماركس. إنما هي رابطة نسب، بالمعنى الواسع وحتى المجازي، لأن النسب، عند ابن خلدون، لا يستمد حقيقته من علاقة الانتماء القومي حصراً، إنما من العلاقات المباشرة، التي تفرضها متطلبات ومعطيات ضرورة الاجتماع البشري. أي بالعلاقة التي تستلزمها المصلحة العامة للجماعة، في لحظة الاندفاع للاستيلاء على مكاسب المدنية.

هذه العناصر عينها، هي الرئيسية أيضاً في إمكانية ظهور الدولة، عند هيغل. إذ إن الظهور الأول للدولة لديه يتموضع في اللحظة التي تبلغ التناقضات في «البنى العائلية» نقطة، يصبح معها انفجارها محتماً، ويعبّر عن نفسه في اندفاعة نحو الخارج، تتماثل بشكل مثير مع اندفاعة القبيلة البدوية عند ابن خلدون، لاكتساب الحضارة. ولعل ما يضاعف من هذه الإثارة، هو أن هيغل يعتبر القبيلة البدوية العربية تحديداً، بمثابة الجماعة الإنسانية الأولى، التي أطلقت حركة ولادة الدولة. وبالفعل، إن قبائل العرب البدوية، وكذلك التتر، هي بالنسبة إلى هيغل، أقوام ضالة في

الأصل، غير مستقرة، وطبيعية، يحكمها مبدأ روحي عفوي، يجعلها خارج التاريخ، ما دامت مكتفية بحياتها البسيطة في صحاريها. لكن وبدون أن تتطور، هي نفسها، إلى مرتبة التاريخ، فإن هذه الشعوب لها، مع ذلك، قوة اندفاعية قادرة بفضلها على تغيير هيئتها: «إن ما هو خاص بها حياتها الضالة، غير الواعية، التي عندما لا تجري بطمأنينة، يمكن أن تتحول إلى أعمال نهب، مع التجمع أحياناً، في كتل كبيرة، تهاجم السهول».

لكن هذه الهجمات تتمخض غالباً عن شكل أولي للدولة، سرعان ما يتطور، مكتسباً معطيات دولة الحضارة نفسها، التي قام الغزاة بتدميرها. إذ يرى هيغل أن بنية هذا التجمع المتحرك، هي بعد بنية بطريركية، «لكنه يترك نفسه يندفع في خوض حروب وغزوات داخلية وأيضاً هجمات عدائية ضد الشعوب الأخرى، التي يخضعها المنتصرون، أولاً، ثم يمتزجون فيها بعدئذ». فلئن كانت هذه الكتل، لا تصل إلى مرحلة التطور وإلى اكتساب التحضّر الفعلي، فذلك لأنها «لا تكتسب الحضارة، إلا بعد استقرارها في السهول التي احتلتها، والتي تفقد طابعها الخاص. لكن الغزوات تكون قد أحدثت حركات هائلة، وأدّت إلى ولادة الخراب والانقلابات في الشكل الخارجي للعالم».

وهكذا، فمفهوم «العصبية» يتضمن في فكر هيغل ما يسميه «البنية البطريركية»، الخاصة بتلك التكوينات القبلية البدوية العربية أو المغولية، التي تغزو الحواضر. إلا أن تلك

البنية ذاتها تتأكد بشكل أكثر قوة وثراء، في مفهوم «روح الشعب» (Volksgeist)، الذي يمثّل أحد الأسس الجوهرية، في الفلسفة الهيغلية، حول الدولة وحول التاريخ الكوني إجمالاً. وتتمثل ماهية «روح الشعب» في أن «ما بينها وبين الأفراد، هي العلاقة نفسها التي بين الأجزاء والكل الذي هو جوهرهم». إنها، إذاً، روح جماعية، تطبع جميع مظاهر حياة ونشاطية ذلك الشعب، بموجب المبدأ الخاص به، ومهمته التاريخية الموكلة إليه من قبل الروح المطلق.

على صعيد التاريخ الفعلي للدولة أيضاً، هناك تماثل مدهش بين منظوري هيغل وابن خلدون، لا سيما من جهة تسلسل الأطوار الطبيعية لحياة الدول. فكلاهما يرى أن الدولة أشبه بالكائن الحي، يولد وينمو ثم يهرم ويموت، وأن التاريخ هو سلسلة متعاقبة من الدول، تمرّ كل واحدة منها في دورة تطور، تتضمن عدة حلقات تتوالى بشكل حتمي. إذ إن أطوار حياة الدولة، في المنظور الهيغلي، تقتصر على الأربعة التالية: طور ولادة الدولة وانطلاقها، وطور الشباب والرجولة، حين تبلغ الدولة تحقيق الهيمنة والازدهار وكافة الانتصارات الأخرى. وطور الكهولة والهرم، الذي تفقد فيه الدولة حيويتها السابقة، وهي أيضاً الفترة التي تبدأ فيها نهاية قوتها التاريخية، لمصلحة ضرورة انبثاق دولة جديدة، تحمل مبدأ أسمى، وتحت قيادة شعب تاريخي جديد. وطور المصير المفجع الذي هو موت الدولة وانقراضها.

من جهة أخرى إن التوالي في الأطوار الطبيعية للدولة عند هيغل، هو عينه تقريباً عند ابن خلدون. وهو لا يتعلق بتوالي سلسلة من المراحل الاجتماعية أو السياسية أو الأنماط الحضارية، إنما هو تتابع لمستويات في قوة الرابطة الجماعية، التي تقوم بفضلها الدولة. فكما أنها مرتبطة بدرجة قوة «العصبية»، عند ابن خلدون، فإنها مرتبطة بحال «روح الشعب»، عند هيغل، سواء بسواء. كما أنهما يشتركان في القول بأن سقوط دولة ما، يفضي، بالضرورة، إلى قيام دولة أخرى جديدة، وأن انهيار الدول والأمبراطوريات، ليس عرضياً، إنما نتيجة حتمية لمنطق التطور عينه.

أما أخيراً عن أهم جوانب العلاقة بين هيغل وابن خلدون في مفهوم توحش البدو، فنعرف أن جدالاً واسعاً، جرى حول تأكيدات ابن خلدون «أن العرب، إذا تغلبوا على أوطان، أسرع إليها الخراب. والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية.. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء، الذي أصّل العمران». أو أن العرب «أبعد الأمم عن سياسة الملك»، أو أنهم «بطبيعة التوحش الذي فيهم، أهل انتهاب وعيث». وهو رأي يعمّمه أحياناً، ليشمل الأتراك والتتر وكل الجماعات القبلية الكبيرة ذات «العمران البدوي».

هذه الأحكام عينها، نجدها لدى هيغل أيضاً. فبالنسبة إليه، إن العرب والأتراك والتتر، «نجحوا، بفضل الفتوحات، أن يبلغوا الهيمنة والثروات وحق العائلة المالكة في الهيمنة والروابط بين الأفراد. إلا أن كل هذا، لم يكن إلا عابراً

ومشيداً على الرمل. لأنه يقوم في يوم، وينهار في الغد منه». وذلك لأن هذه الشعوب البدوية، لا تبالي ببناء دولة أو حضارة، رغم كل مظاهر الحماس والقوة، التي تتمتع بها. فما تهتم به أساساً، هو نهب وإخضاع الشعوب المتحضرة، ولا تترك من أثر سوى «الخرائب والدمار».

بداهة، إن جميع هذه المفاهيم نجدها لدى علي الوردي في نظريته حول المجتمع العراقي الحديث بصيغ خلدونية أو قريبة منها، إنما بدون الصرامة المنهجية للجدل الهيغلي بل بدون المنهجية البدئية للمنطق الخلدوني.

إن مفهوم العصبية الخلدوني مثلاً نجده عند علي الوردي إنما بصيغ طارئة. ففي كتابه «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» المعاد طبعه سنة 2007 يعرض الوردي تصوره لأحد مظاهر «العصبية» عبر سرد الحادثة التالية: «حدث لي في عام 1939 أن كنت مسافراً مع زملاء لي من الطلاب إلى بابل، وفي القطار تشاجر أحد زملائي مع أحد الجنود وصفعه على وجهه. وشاء سوء الحظ أن يكون القطار مملوءاً بالجنود، فانتشر بينهم الخبر، وتجمعوا يريدون الأخذ بثأر زميلهم منا، بلا تفريق، كان كل جندي يحاول البحث عن أي طالب ليعتدي عليه، ولكن القدر ساعدنا في اللحظة الأخيرة فنجونا بجلودنا، وأطلقنا سيقاننا للريح لا نلوي على شيء.. كان الجنود من قبائل مختلفة، ولكن «العصبية الجندية» هي التي سادت بينهم في تلك الساعة، فأصبحوا كأنهم قبيلة واحدة تجاه قبيلة أخرى معادية لهم هي قبيلتنا نحن الطلاب المساكين!

هذا التصور مستلهم على الأغلب من مفهوم لابن خلدون يعتبر أن «العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا». فالنسب عند ابن خلدون «أمر وهمي لا حقيقة له»، إلا أن له نفع في هذه الحالة، بفضل تحوله إلى نوع من الولاء والحلف المتمثل في النعرة التي تحمل عليها العصبية أي «نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها».

وكما ذكرنا فإن الوردي لم يمنح الأفكار الفلسفية بما فيها الخلدونية الاهتمام الكافي بل تركها تتراجع لديه مع مرور الوقت وربما بسبب غلبة مهمة الاستغراق في بحث حوادث وظواهر المجتمع العراقي وتدوينها وتحليلها في مؤلفات صارت أكثر شهرة وإثارة للسجالات بسبب روحها المشبعة بمفاهيم الصراع والتطور والحرية.

د. حسين الهنداوي

بغداد 2013



توطئة

تُعدّ دراسة التاريخ الإسلامي في ضوء نظريات علم الاجتماع الحديث حقلاً خصباً من حقول البحث، فقد كُتب عدد كبير من الكتب حول الملامح المتنوعة للإسلام غير أنني أكاد أجزم أنه لم يحاول أي كاتب أن يدرس بجدية التفاعل الحاصل بين الدين الإسلامي والمجتمع الذي ازدهر فيه. في عام 1931 نُشر كتاب في إنكلترا تحت عنوان سوسيولوجيا الإسلام والذي جاء، كما يظهر في مقدمته، بطلب من أوصياء السيد هيربرت سبنسر كتكملة لكتابه (علم الاجتماع الوصفي). في الواقع لا يختلف هذا الكتاب كثيراً عن أي كتاب آخر كُتب حول الإسلام. يتناول الكتاب النظريات التي تتعلق بمختلف المراحل التي مرّ بها المجتمع الإسلامي وأيضاً محاولة «الكشف عن مدى قبول الناس الذين اعتنقوا الإسلام لفكرة انقيادهم له»[1]. غير أن هذا ليس الغرض الجوهري من سوسيولوجيا الدين كما يصطلح عليه علماء الاجتماع المحدثين. إن الغرض من علم اجتماع الدين، كما يبين واك، هو «دراسة العلاقات المتبادلة

---

(1) ر. ليفي، سوسيولوجيا الإسلام: ص 6.

بين الدين والمجتمع وأشكال التفاعل التي تحدث بينهما»[1].

إن أي دين يظهر في البداية كرفض أو ردة فعل ضد ظاهرة معينة في المجتمع ويتغير في النظرية والتطبيق تبعاً للتغيرات في نموه الدنيوي ونجاحاته وإخفاقاته وطبيعة الناس الذين يسودون فيه وما شابه من الأمور الأخرى.

قام العديد من الكتّاب بدراسة تاريخ الديانة المسيحية وحتى اليهودية[2] على هذا المنوال بينما يوجد نقص كبير في الدراسات الاجتماعية للإسلام.

ظهرت في مصر التي تعتبر مركز العالم الإسلامي قبل زمن قريب سلسلة من الكتب لأستاذ الجامعة المصرية الدكتور أحمد أمين والتي عالجت موضوع التاريخ الاجتماعي للإسلام واستقبلتها الأوساط الثقافية العربية بحماس وتقدير كبيرين. فقد عدّت أول جهد حقيقي في تفسير التاريخ الاجتماعي والطائفي للإسلام من منظور حديث. إنها بلا شك مصدر مهم لدراسة الإسلام دراسة اجتماعية غير أنها ليست بالعمل السوسيولوجي على الإطلاق. يبدو أن أحمد أمين ينتمي للمدرسة القديمة التي تميِّز تمييزاً واضحاً بين الخطأ والصواب. فهو لا يزال يفكر ضمن منظومة قيمية ثابتة وحقائق مطلقة حول القضايا الاجتماعية، حيث خصص جزءاً كبيراً

---

(1) ج. واك، سوسيولوجيا الدين: ص 11.

(2) ينظر على سبيل المثال كتاب س. فينكلشتاين: الفريسيون: الخلفية السوسيولوجية لعقائدهم.

من عمله لشجب صنف من الأفكار وتمجيد صنف آخر من غير أن يسأل نفسه، حينما تبنّى هذه الفكرة أو تلك، فيما إذا كان الناس أحراراً في اختياراتهم أو مجبرين تحت وطأة ظروفهم الاجتماعية. إنه يحكم على أي فعل اجتماعي من منطلق يخلو من النظرة الواقعية. يمكن القول إن أحمد أمين يمتلك خلفية فلسفية وليس خلفية اجتماعية، لذلك نراه يطبق المنطق الأرسطي على القضايا الاجتماعية.

هذه الدراسة، بخلاف الأعمال الآنفة الذكر، تحاول دراسة بعض النظريات الاجتماعية للإسلام، ليس بوصفها أفكاراً منطقية موجودة في فراغ، بل كونها إيديولوجيات في تفاعل مستمر مع الظروف الاجتماعية التي ظهرت فيها.

والجدير بالذكر هنا أن هذه الدراسة لا يُقصد منها أن تكون بحثاً شاملاً لمجمل حقل سوسيولوجيا الإسلام، فهذا الأمر أكبر من أن يضطلع به باحثٍ لوحده. إن هذا العمل معني بدراسة جانب من جوانب ذلك الحقل وهو: معضلة الإسلام أو، بكلمة أخرى، الصراع بين المثالية والواقعية في تاريخ الإسلام.

إن الصراع بين المثالية والواقعية مُوجود في كل طور من أطوار المجتمع الإنساني كما سنرى لاحقاً، ولكنه ليس من المبالغة القول إن ذلك الصراع أبرز نفسه بصورة شديدة جداً في تاريخ الإسلام. أحاول في هذه الدراسة مناقشة أسباب وتطور هذا الجانب المميز للإسلام.

لا بدّ هنا من توضيح نقطة واحدة قبل أن نتقدم أكثر

بالدراسة. استخدمت هنا مصطلحي «المثالية» و «الواقعية» بالمعنى الشائع وليس بالمعنى الفلسفي.

يقول الدكتور تايتُس:

تحمل العقلية العامة فهماً مختلفاً جداً لمصطلح «المثالي» عما هو عليه في الاستخدام الفلسفي للمصطلح. يمكن أن تعني كلمة مثالي في المفهوم الشائع:

(1) الشخص الذي يرضى ويعيش بمعايير أخلاقية وجمالية ودينية سامية، فمثل هذا الإنسان يقال عنه إنه شخص ذو مُثُل أو مثالي.

(2) الشخص الذي يكون قادراً على رؤية ومناصرة خطة أو برنامج معين لا يوجد بعد على أرض الواقع. فكل مصلح اجتماعي ونبي هو شخص مثالي بالمعنى الأخير لأنه يدعم ما لم يأتِ بعد إلى حيّز الوجود....

يتحدد المعنى الفلسفي لمصطلح المثالية بمصطلح «فكرة (Idea) وعقل (Mind) أكثر من مصطلح مثالي (Idealist)، يقول البروفسور و. إي. هوكينغ، وهو عالِم في علم المثالية، إنه من ناحية المعنى يكون مصطلح idea-ism معبراً أكثر من مصطلح Idealism، فالمصطلح الأخير يؤكد أن الواقع قريب للأفكار والفكر والعقل أو الذوات أكثر من كونه قريباً للقوى المادية. . . . [1]

---

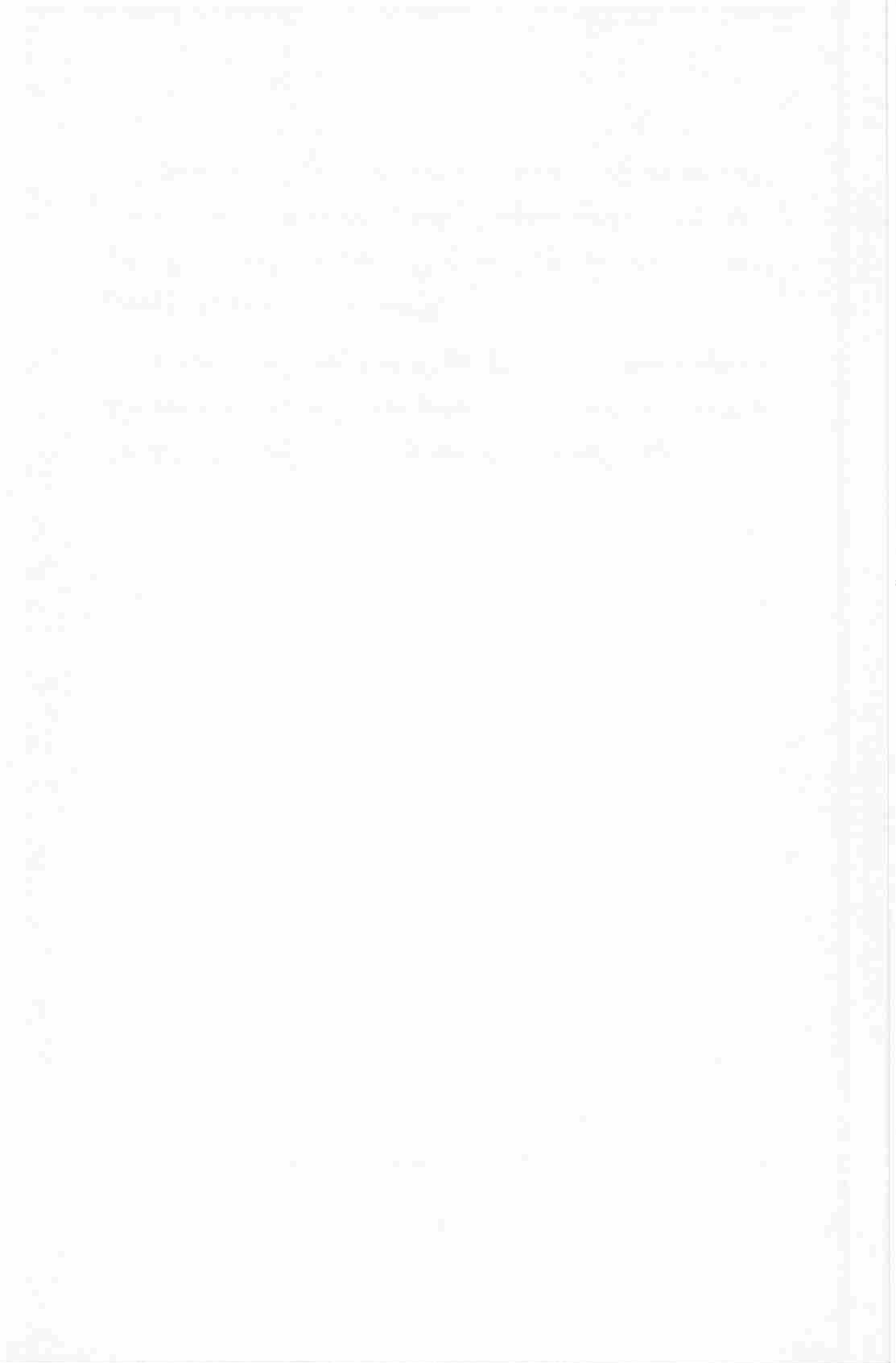
(1) هـ. هـ. تايتُس، قضايا حية في الفلسفة: ص 236 .

ويميز تايتُس أيضاً في معرض الحديث عن الواقعية بين المعنى الشائع والمعنى الفلسفي للمصطلح، حيث يقول «يمكن أن تعني الواقعية في المعنى الشائع الحرص على الحقائق والتفاصيل إزاء الخيال»[1].

وسنشرع من خلال تذكر الفرق بين الاستخدام الشائع والاستخدام الفلسفي لهذه المصطلحات بدراسة المعضلة ودورها في تشكيل التاريخ الاجتماعي والمذهبي للإسلام.

---

(1) هـ. هـ. تايتُس، **قضايا حية في الفلسفة**: ص 268.



المقدمة

إن الغرض من هذا البحث هو دراسة التاريخ الاجتماعي للإسلام في ضوء ما يُصطلح عليه في علم اجتماع الأديان «معضلة الكنيسة».

قام بعض علماء الاجتماع بدراسة الآثار الاجتماعية للمعضلة فيما يخصّ الديانة المسيحية[1]. ولكن حسب علمي لم يقم إلى الآن أي شخص بدراسة تلك الآثار وعلاقتها بالإسلام.

يبدو لي أن المعضلة لعبت دوراً أكبر في تاريخ الإسلام منه في تاريخ المسيحية. في الواقع إن الإسلام كما يبين ستروثمان هو ظاهرة سياسية ـ دينية[2]. إنه يختلف عن المسيحية في حقيقة «أنه تجسيد لنظام كامل للحياة»[3]. إنه

---

(1) فون وايس هاورد بيكر **«الدين في الصراع على السلطة»**: الفصل الثاني، ماكس فيبر **المجتمع والاقتصاد**: الجزء الثاني، الفصل الرابع، ريتشارد نايهر **المنابع الاجتماعية للطائفية**.

(2) ر. شتروتمان «الشيعة» **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 350.

(3) ماجد خضوري **قانون الحرب والسلم في الإسلام**: ص 3.

لا يقول «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» بل إنه يؤمن بأن قيصر[1] هو وكيل الله في الأرض وكلاهما (قيصر والله) يعملان سوية من أجل الغرض نفسه. لذلك فليس من المستغرب أن نرى صراعاً عميقاً ينشأ في مراحل مبكرة جداً من تاريخ الإسلام بين تعاليم الله وتعاليم قيصر، أي بين المبادئ الدينية والمصالح الدنيوية، أو بين «المثالي» و«الواقعي» كما أفضّل أنا أن أستخدم هذه المصطلحات في هذه الدراسة.

كان أول خلاف طائفي نشأ في المجتمع المسيحي الأول يدور حول ماهية المسيح والرب[2]، وهو خلاف ناجم عن تفكير غيبي ميتافيزيقي بحت. إزاء ذلك اضطرب المجتمع المسلم وكادت أصوله ترتج بُعيد وفاة النبي جراء صراع سياسي واجتماعي حدث بين الناس المثاليين المتمسكين بقوة بالقيم الدينية، بغض النظر عمّا كان يجري في المجتمع من طرف وبين أولئك الذين تأثروا بصورة رئيسية بالميول الواقعية والمصالح الدنيوية للمجتمع المسلم من الطرف الآخر.

* * *

---

(1) استخدمت كلمة قيصر هنا بمعنى مجازي وذلك على سبيل المقارنة بين الإسلام والمسيحية فيما يتعلق بالحاكم الدنيوي، ويجب التنويه هنا أن الإسلام لا يعترف بأي حاكم لا يكون مسلماً.

(2) ر. في.د. ماغوفين و ف. دانكاف، **التاريخ القديم والوسيط**: ص 394.

يبدو لي أن هذا الصراع بين المثالية والواقعية[1] ـ أو كما يطلق عليه علماء الاجتماع «معضلة الكنيسة» ـ ليس محصوراً بحقل الدين، بل يمكن أن يوجد في حقول أخرى من المجتمع البشري[2]. أظن أن هذه المعضلة هي حتمية الوقوع أينما وجد أي نوع من أنواع المثالية في عقول الناس.

يرى البروفسور فون وايس أن هذا التقاطع يوجد بين النطاقات المثالية والواقعية فقط في البنى الاجتماعية بصورة حصرية؛ وأن التجمعات الإنسانية كالعائلة والعشيرة والتجمعات البشرية هي نتاج لنوع آخر من التقاطع. وليس بالضرورة أن تتميز هذه التجمعات بميول جماعية، بل إن ما يميّزها هو التعاون الوثيق بين القوى البيولوجية والاجتماعية[3].

أنا أعتقد أنه حتى في هذه المجاميع الحيوية الاجتماعية التي يذكرها وايس يمكن أن توجد المعضلة لحدٍّ ما. حتى بين الإخوان في العائلة الواحدة يمكننا أن نرى أحياناً نوعاً من المشاكل تنتج عن النزاع بين النموذج المثالي للعلاقات الأخوية التي يضعها المجتمع وبين المصالح الواقعية التي تضع أحد الأخوة ضد الآخر.

---

(1) لربما من المفيد التأكيد هنا ثانية أنني أستخدم مصطلحي «المثالية» و «الواقعية» بالمعنى الشائع وليس بالمعنى الفلسفي للكلمتين.

(2) ج. م. ينغر منقول في المصدر نفسه أعلاه، ص 230-231.

(3) ليوبولد فون وايس، **علم الاجتماع النظامي**، (صححه وزاد عليه هاورد بيكر): ص 620.

بصورة عامة فإن واحدة من الاختلافات بين الإنسان والحيوان تكمن في أن الإنسان يمتلك دائماً نوعاً ما من المُثل نصب عينيه، ويحاول جاهداً الوصول إليه. غير أن النقطة التي يجب أن نتذكرها هنا هو أن ليس جميع البشر متساوون في نزعتهم المثالية، فبعضهم يكون أكثر مثالية من غيرهم لأسباب لا يسع المجال هنا لمناقشتها. وهنا يكمن ـ حسبما أظن ـ المصدر الرئيسي للمعضلة: وهي أن الصراع غالباً ما يقع بين الأشخاص الذين يشدِّدون بصورة رئيسية على التكامل المجرد التي يتوجب صياغة المجتمع الإنساني على ضوئها والأشخاص العمليين الذين يتبعون النزعات الواقعية في المجتمع. يقول غويدو دو روغييرو:

> بالمعنى الشائع، يعني مصطلح المثالية الميل إلى معارضة الصور العقلية (الأفكار والمُثُل) لصالح الواقع التجريبي وإعطاءه موقعاً ودوراً مهيمناً في ميزان القيم الإنسانية. بما أن الأفكار والمُثُل بطبيعتها مستقلة قدر الإمكان عن محدودية وعيوب الواقع التجريبي ولديها على الأقل الطموح إلى نيل ما هو الكامل والمطلق، يتبع ذلك أن المثالية في المفهوم الشائع تقود الإنسان للعيش في عالم مثالي بعيداً عن ما يعتبره الناس غالباً واقعاً شائعاً ويكون غير مبالٍ ومزدرٍ لهذا العالم الأدنى. وحتى في المعنى الفلسفي ينسب إلى المثالية الميول نفسها لمنح

التصورات الروحية على طبيعة الإنسان والتجربة الإنسانية[1].

ما لا يمكن نكرانه هو أن جزءاً كبيراً من التقدم الذي حقّقته البشرية خلال تاريخها الطويل يعود إلى المحاولات الضائعة ظاهراً والعوالم المثالية الخيالية للأشخاص المثاليين من الناس. صحيح أن هولاء الأشخاص يناضلون من أجل غايات بعيدة المنال أو غير عملية، ولكن هذه الغايات العليا التي يبشرون بها هي غايات مفيدة رغم كل شيء. إنها تعمل على التذكير بأن هنالك دائماً أهدافاً معينة أمام البشر من الضروري لهم أن ينالوها. فبهذه الطريقة تطوّرت الكثير من قيمنا التي نفخر بها نحن المتمدنون كالديمقراطية والعدالة الاجتماعية وغيرها من القيم العليا.

صحيح أنه كلما ازداد الفارق بين المثالي والواقعي كلما ازداد حجم المشكلة، ولكن في الوقت نفسه يزداد التقدم أيضاً. يبدو أن المشكلة والتقدم يسيران يداً بيد، فالمجتمعات الساكنة تبدو قليلة المشاكل إن لم تكن خالية منها، والمثالي والواقعي يكونان ذات صلة وثيقة في تلك المجتمعات. إن كل نبي أو مصلح اجتماعي يحاول أن يجعل هذا المجتمع واعياً بأمر مثالي ما سيجلب قبل كل شيء معضلة لذلك المجتمع قد تكون خطيرة ومفيدة في الوقت ذاته.

---

(1) غ. دو روغييرو، «المثالية» **موسوعة العلوم الاجتماعية**: المجلد السابع، ص 568.

يبدو أن هذا موقفاً جوهرياً يقف خلف المشكلة الكبرى في تاريخ الإسلام. لقد كان البدو الذين ظهر بينهم النبي محمد ـ كما يشير أحمد أمين أستاذ الأدب العربي في الجامعة المصرية ـ فخورين جداً بثقافتهم وعلى قناعة كبيرة بنمط حياتهم إلى درجة أنهم لم يتخيلوا وجود ما هو أحسن منها. إنهم لم يكونوا يعرفون «المثالي» بسبب محدودية تفكيرهم، ولذا فإنهم لم يمتلكوا أي كلمة تعبِّر عن ذلك المفهوم في لغتهم. . . . .[1]

لربما يكون ذا صلة بالموضوع أن نشير هنا إلى أن توينبي يدرج البدو بشكل عام ضمن فئة الحضارات الرتيبة «التي ظلت على قيد الحياة ولكنها فشلت في أن تنمو...»[2].

في مثل هذا المجتمع ظهر محمد بمثله العليا، وتبعه في بادئ الأمر الأشخاص الأقل تأثراً بثقافة المتع الحسية لدى البدو كما سنرى لاحقاً. لقد دخل البدو العرب الإسلام أخيراً عندما أصبح الإسلام نظاماً سياسياً ظافراً. لذلك كانت المعضلة حتمية. يقول أحمد أمين:

> الإسلام لم يصبغ العرب صبغة واحدة على السواء، بل إن خير من تأثر به هم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، أولئك وصل الدين إلى أعماق نفوسهم،

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 37.

(2) آرنولد توينبي، **دراسة للتاريخ**، لخّصها دي سي سومرفيل: ص 164.

وأخلصوا له ونفذوا أمره؛ فأما من أسلموا يوم الفتح أو بعده وظلوا على كفرهم وعنادهم حتى رأوا النبي ﷺ وأصحابه ينتصرون، فلم يسعهم إلا الإسلام، فهؤلاء كان دين كثير منهم رقيقاً[1].

لذا فإن الصراع الذي نشأ بين قيم الإسلام ونزعات البداوة كان ـ وفقاً لأحمد أمين ـ شديداً وطويل الأمد[2].

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 82.

(2) المصدر نفسه.



الفصل الأول



الخلاف السُّنِّي الشيعي

يضم الإسلام اليوم فرعين رئيسين ـ السُّنة والشيعة ـ في الواقع لا يوجد أي اختلاف بين السُّنة والشيعة فيما يتعلق بقضايا الدين الجوهرية[1] كما يعبّر عن ذلك جمالي. لقد مرّ كل من المذهبين بأطوار التطور نفسها والتفاعل الاجتماعي نفسه، لذلك فهما اليوم يتشابهان في كثير من خصائصهما الأساسية. إن الاختلاف الذي يمكن للمشاهد غير المنحاز أن يلاحظه بوضوح هو الزاوية التي ينظر من خلالها كل من الفريقين إلى التاريخ المبكر للإسلام والطريقة التي يفسرونها بها. ينظر السُّنة إلى الإسلام على أنه مشروع سياسي مقدس، فتح باسم الله أكثر بقاع العالم خلال العصور الوسطى وجلب للعالم النظام والمعرفة والدين. من جهة أخرى، يرى الشيعة أن فتوحات الإسلام ليست مهمة، فهم لا يقرون كما يفعل السُّنة لهؤلاء الخلفاء والقادة العسكريين ما بنوه من إمبراطورية إسلامية مترامية الأطراف. إنهم يؤكدون على الطريقة التي عامل بها الفاتحون رعاياهم ودرجة إخلاصهم لدين الله.

---

(1) محمد فاضل الجمالي، **العراق الجديد**: ص 88.

لذلك لا بدّ أن نلتفت إلى التاريخ المبكر للإسلام من أجل أن نفهم أصل الخلاف السُّني الشيعي وعلاقته بمعضلة الإسلام. في واقع الأمر إن النزاع بين السُّنة والشيعة الذي ظهر مباشرة بعد وفاة الرسول هو أمر ذو أهمية كبيرة في هذا المقام.

أعتقد أن ثنائية السُّنة ـ الشيعة تمثّل الثنائية نفسها التي يطلق عليها ينغر ثنائية الكنيسة ـ المذهب، أي الصراع بين الواقعية والمثالية(1).

لازال هنالك العديد من المفكرين وخاصة في البلدان المسلمة الذين يغرقون في مناقشة السؤال التقليدي: أي من الفريقين على حق؟

من الناحية السوسيولوجية، لا يوجد هناك حق مطلق أو باطل مطلق، إن كل من الطرفين على صواب وعلى خطأ في الوقت نفسه، وكل منهما يمثل وجهاً معيناً من أوجه الحقيقة.

إن الإسلام ـ كما بيّنا سابقاً ـ هو نظام سياسي ـ اجتماعي، ومن أجل أن يحصل على القوة السياسية فلا بد للنظام من أن يتوافق مع المصالح الدنيوية المتنوعة. ولكن، من جهة أخرى، هناك بعض المبادىء الدينية ومثاليات صرفة جاهد الأنبياء في سبيل تحقيقها والتي لابدّ من مراعاتها تبعاً لذلك بأي ثمن كان. لقد كان كلا جانبي المعضلة قاطعاً.

---

(1) ميلتون ينغر، الدين في الصراع على السلطة: ص 230.

إن هذه المسألة في واقع الأمر هي مشكلة البشر بوجه عام. فالإنسان يقف حائراً دائماً عند وقوعه بين قوى جذب باتجاهين متعاكسين: الواقعية والمثالية.

يرى ينغر أن كل من المنهجين يحمل نقاط ضعف وقوة، فإذا ساد الميل الواقعي بصورة كاملة فإن التوافق يقود إلى التصلب، وإذا ساد الميل المثالي فإن طاقة الجماعة ستذهب أدراج الرياح في هجمات عقيمة ضد قوىً عظيمة[1].

في الواقع ذهب السُّنة بعيداً في استحسان التطور الفعلي للإسلام حتى أنهم أضفوا الشرعية على الكثير من الأمور التي تتناقض مع ما جاء به النبي[2]. والمعروف عن فقهائهم ـ كما يبيّن جولدتسيهر وماكدونالد ـ «على أنهم بشر تابعون للحكومة»[3]. من جانب آخر كانت حياة الشيعة حياة ثورية والخلفاء بالنسبة لهم ليسوا سوى طغاة غاصبين. وقد أمعن الشيعة إلى حدّ التطرف في التفسيرات المنطقية والغيبية للدين الإسلامي، ولذا فإنهم أتوا بالعديد من العقائد الفكرية غير العملية فيما يتعلق بقضية الخلافة[4].

---

(1) ميلتون ينغر، **الدين في الصراع على السلطة**: ص 231.

(2) د. ب. ماكدونالد ، بند «الإجماع»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثاني، ص 448؛ ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 179؛ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الأول ص 386.

(3) د. ب. ماكدونالد، بند «اجتهاد»، **موسوعة الإسلام** المجلد الثاني ص 448.

(4) د. دونالدسون، **المذهب الشيعي**: الفصول 29-30؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**، الجزء الثاني، الفصل السابع.

يرى السُّنة أن الشيعة أهل بدعة على أساس أنهم شقّوا عصا الإسلام ونقضوا عهدهم بالولاء للحكومة. الشيعة بالمقابل يرون أن السُّنة ظالمون لأنهم أطاعوا وصدقوا هؤلاء الخلفاء الذين اغتصبوا الخلافة بالقوة وحرفوها عن المبادىء والمثل النبوية[1].

في رأيي إن الحقيقة تقع في الوسط بين الفريقين، وكل منهم ينظر إليها من منظار معاكس لمنظار الطرف الآخر. يمكن مقارنة الاختلاف بين الطرفين بما يجري من حراك سياسي في يومنا هذا. اعتاد ماكس فيبر أن يرى الكنيسة والمذهب بصورة عامة على أنهما أنواع من «الأحزاب»: أي مجاميع همها الوحيد هو الصراع على السلطة[2].

في الواقع، يمكن مقارنة السُّنة والشيعة بالأحزاب السياسية بدون تردد، وذلك لأن مسألة الخلافة كانت القضية الأساسية التي نشأت حولها هاتين الفرقتين في بادئ الأمر وكما سنرى لاحقاً. بالنتيجة، ربما من الصواب القول إن المذهب السُّني مثل الحزب الحاكم، بينما يمثل المذهب الشيعي حزب المعارضة. يمكن أن تساعدنا هذه المقارنة في تفسير بعض الاختلافات التي ميّزت الفريقين في وقتٍ مبكر من تاريخ الإسلام عندما كانت الخلافة في أوجها.

يشير أحمد أمين ومؤرخون آخرون إلى أن المذهب

---

(1) د. دونالدسن، المذهب الشيعي: ص 328.

(2) ج. م. ينغر، الدين في الصراع على السلطة: ص 230.

الشيعي أكثر اهتماماً بالفلسفة والتفكير التجريدي من السُّنة[1]. لقد كان الشيعة أذكياء جداً في إظهار انحراف التطور الفعلي للإسلام عن مبادئه الأصلية وفي كشف الكثير من التناقضات المشينة التي انصرفت إليها الحكومة بُعيد موت النبي. دائماً ما كان يدور في أذهان الشيعة نوعاً معيناً من المُثُل التي استمدوها من القرآن وأحاديث الرسول وسعوا إلى إطلاع المسلمين على عظمة الفارق بين تلك المُثُل وما يحدث على أرض الواقع.

إن السبب الذي يقف وراء الميول المثالية للشيعة هو كما أعتقد أنهم كانوا دائماً محطّ اضطهاد الحكومات، ولم يكن لهم إلا القليل من الحظ في تسلم الحكم بصورة فعلية. يقول دانكن كالدويل: «**إن أفضل طريقة لإخراج المرء من حلم اليقظة وجعل قدميه على الأرض هو أن تضع على عاتقه مسؤولية كبيرة**»[2].

من جهة أخرى شكل السُّنة السواد الأعظم من المجتمع المسلم والذين تتبعوا تقلبات السلطات السياسية للإسلام باهتمام كبير، وحاولوا بطريقة أو بأخرى الدفاع عن تصرفات الحكومة، وبحثوا عن تبريرات يمكن أن يبنوا عليها ادعاءهم للشرعية بغض النظر عن وحشية تلك الشرعية وظلمها للآخرين. يقول شتروتمان:

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام: المجلد الأول، ص 190؛ أمير علي، روح الإسلام: ص 537.

(2) مجلة كورونيت، عدد مارس/آذار 1948، ص 77.

واجه السُّنة المطلب الذكي بأن يكون الحكام الذين يمثلون الدولة الدينية ذوو شخصيات متدينة ومشكلة إيجاد المعادلة التي توضّح أنه أيضاً من الواجب الديني إبداء الطاعة للخلفاء القليلي الأهمية، وحتى السلاطين الأجانب طالما قاموا بحفظ وجود الدين والنظام[1].

إنه من المثير أن نتتبع الطرق المتنوعة التي حاول من خلالها السُّنة تبرير طاعتهم للحكومة بالرغم من ممارساتها غير الدينية. يبدو لي أن هنالك درجات متفاوتة من الميول الواقعية بينهم - أي السُّنة - في هذا الخصوص، حيث يبدو أن بعضهم أكثر واقعية من الآخرين. لقد تمكنت من تحديد جناحين من الذين تطرفوا باتجاهين متعاكسين من القضية مع مجموعة معتدلة في الوسط، ويشبه هذا الموقف التشكيل الموجود داخل أكثر الأحزاب السياسية اليوم. نرى أن ذوي النزعة الواقعية القليلة بين السُّنة أصحاب التقوى والتصوف يحاولون الدفاع عن الحكومات غير المتدينة على أساس الضرورة. يمكن أن نأخذ الغزالي، الفقيه الصوفي المعروف الذي يسميه أهل السُّنة حجة الإسلام[2]، كنموذج لهذا النوع من المواقف تجاه الحكومة حيث يقول:

ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح

(1) ر. شتروتمان، بند «الشيعة» موسوعة **الإسلام**: المجلد الرابع، ص 35.

(2) ت. ج. ديبور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**: الفصل الخامس.

المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشدّ منه، فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها، فأي أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار، فهو بين ثلاثة أمور: إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدي إلى تعطيل المعايش كلها ويفضي إلى تشتيت الآراء ومهلك للجماهير والدهماء. أو يقول: إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام، إلا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال، وإما أن نقول: يحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال، ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرّين خير بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره»[1].

باختصار، يقول البروفسور ديفيد دو سنتيلانا: إن السُّنة بدأوا بإدراك أن البرنامج المثالي هو برنامج سام جداً لا ينفع للحياة العملية، ولذلك فإنهم بدأوا يتفقون أن الناس لا زالوا

---

(1) السير توماس أرنولد وألفرد غولوم، **تراث الإسلام**: ص 302.

مدينين للحكومة بالولاء والبيعة حتى وإن كانت تلك الحكومة لا تراعي متطلبات الأحكام الإلهية، وحتى وإن كانت مبنية على أساس العنف لأنها ببساطة ووضوح الضمانة ضد الفوضى والوازع عن العنف الفردي، وبذلك فهي توفر السلم الاجتماعي وهذا هو هدف الشريعة[1].

أما الجناح الآخر من السُّنة الذين يتحلّون بنزعة واقعية كبيرة كما يبدو فلم يحاولوا أن يخفوا واقعيتهم بتبريرات دينية كما فعل الجناح الأول، إنهم يقولون بصراحة إن القوة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن ترسخ أركان الحكومة، لذا فإن أي شخص لديه القوة الكافية للوصول إلى السلطة له الحق في أن يطيعه الناس بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى. إن القيمة المجردة الخالية من القوة التي تدعمها هي مجرد سفاسف في نظر هؤلاء.

إن هذا هو جوهر نظرية ابن خلدون والتي حاول أن يفسرها تحت مسمى أكثر قبولاً وهو العصبية أو روح القبيلة. أنا متأكد أن ما كان ابن خلدون فعلاً يعنيه من مصطلح العصبية هو القوة الصرفة. في المجتمع البدوي الذي جمع منه ابن خلدون جميع بياناته تقريباً لا تعني روح القبيلة أو العصبية سوى القوة الاجتماعية التي يهيمن عليها بعض الأشخاص مثل شيوخ القبائل لغرض الوصول إلى السلطة.

---

(1) السير توماس أرنولد وألفرد غولوم، **تراث الإسلام**: ص 301. الشريعة تعني بالعربية، القانون الإلهي.

إن الدين من غير عصبية هو أمر مستحيل حسب رأي ابن خلدون، والأشخاص المتدينون الذين يعظون الناس بالقيم المجردة من غير أن يمتلكوا العصبية التي تدعمهم هم مجانين بالنسبة لابن خلدون[1].

وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بُدَّ له من العصبية، وفي الحديث الصحيح كما مرَّ: «ما بعث الله نبيّاً إلَّا في منعةٍ من قومه» وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنُّك بغيرهم[2].

يبدو أن ابن خلدون ليس المفكر الوحيد من بين السُّنة الذي دافع عن الحكومة الظالمة على أساس القوة المجردة[3]. لابدّ أن نوضح هنا أن ابن خلدون كان الشخص الوحيد الذي حاول أن يبيّن نظريته على أسس سوسيولوجية وتأريخية من غير أن يولي الكثير من الاهتمام للمثل الدينية.

على أية حال لم يكن ابن خلدون وأتباعه ذوي نفوذ كبير بين أتباع المذهب السُّني. إنهم غالوا في واقعيتهم وأهملوا أهمية المثالية في الحياة الاجتماعية إلى درجة أنهم لربما أثاروا عداء المتدينين من أهل السُّنة لهم. إن المثالية كما يبيّن

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**: ص 159-161.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**: ص159، طبعة إحياء التراث العربي بيروت.

(3) د. دونالدسن، المصدر السابق: ص 328؛ أ. ت. أرنولد، بند «الخليفة»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثاني، ص 885.

ماثيوس هي قريبة الصلة بالعقيدة الدينية[1]، لذلك فلا غرو أن الجناح الواقعي المتطرف من السُّنة تمتع بعدد ضئيل من الأتباع ولم يكن له سوى القليل من التأثير في واقع الأمر.

عند إمعان النظر في غالبية السُّنة الذين شكلوا المجموعة الوسيطة بين هذين الجناحين المتطرفين نرى أن واقعيتهم مبنية على بعض الادعاءات الدينية.

يعطينا شاخت منهجاً جيداً لهذا الموقف عند مناقشته لاختلافات القوانين الفعلية المستمدة من الشريعة في البلدان المسلمة حيث يقول:

كان الفقهاء أنفسهم تحت ضغط الحقائق واعين باستحالة تطبيق الشريعة في عامة الظروف[2]، حتى أن هدنتهم مع السلطة العلمانية كانت مبنية على الاعتراف بهذا الأمر. لم يكن عملياً أن يوصم كل المسلمين تقريباً بأنهم فسقة أو أهل بدعة كونهم يخرقون الأحكام بصورة مستمرة إذ لم يكونوا مستعدين للانسحاب من العالم بصورة كاملة، بل على العكس حيث يجب أن تؤخذ هذه الأمور على أنها من تدبير الله وحتى مشيئته...[3].

في الواقع، لقد تمّ تلفيق العديد من النبوءات حتى أنها نُسبت إلى النبي نفسه بأن التعدي على حدود الله سيزيد يوماً

---

(1) سايلر ماثيوس و جيرالد بيرني سميث، **معجم الدين والأخلاق**: ص 216.

(2) ج. شاخت، بند «الشريعة»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 323.

(3) المصدر نفسه.

بعد يوم[1]، وأن الخلافة ستتحول إلى ملك عضوض بُعيد وفاته[2]. بذلك تصبح النزعة الدنيوية للحكومة شيء جائز لدى أهل السُّنة لكونها تحقق ما جاء في نبؤات النبي، لذا قال رسول الله ﷺ «**من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع الإمام فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى الإمام فقد عصاني**»[3].

نحتاج أن نذكر نقطة مهمة هنا، وهي كما أظن ذات صلة وثيقة بالواقعية السنية، ألا وهي عقيدة الإجماع عند أهل السُّنة[4]، يقول ماكدونالد:

> بما أن هذا الإجماع غير مثبت من قبل مجلس أو سنودس[*] بل يتمّ التوصل إليه بصورة غريزية وتلقائية، فإن وجوده حول أي نقطة يُلتمس فقط من خلال النظر إلى الوراء ورؤية أن مثل هذا التوافق قد حصل فعلاً؛ لذا فإنه مقبول بصورة واعية ويطلق عليه الإجماع.... ويمكن أن يعبّر عنه من خلال الكلام أو الأفعال أو من خلال الصمت ويُعتبر من أشكال الرضا....[5]

---

(1) أ. ت. آرنولد، بند «الخلافة، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثاني، ص 884.

(2) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، المقدمة.

(3) المصدر نفسه، المقدمة. ط 1، المطبعة الميرية بولاق 1302هـ.

(4) روبن ليفي، **سوسيولوجيا الإسلام**: المجلد الأول، ص 254.

(*) هو التجمع الكنسي أو ما يعرف عند المسلمين بهيئة العلماء أو الفقهاء «ماجد شبر»

(5) د. ب. ماكدونالد، بند «الإجماع، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثاني، ص 448.

أعتقد أن هذه العقيدة تدلّ كثيراً على النزعة الواقعية لدى أهل السُّنة. إنها فعلاً توفر لهم الأرضية الخصبة التي يستطيعون من خلالها أن يبرّروا طاعتهم الكاملة للحكومات المختلفة في الإسلام. يرى السُّنة أن كل خليفة هو الخليفة الشرعي للرسول مهما كان فاسقاً أو ظالماً، إن كل خليفة أجمع المسلمون على التسليم له فهو خليفة رسول الله مهما كان فاسقاً أو ظالماً، وبخلاف ذلك لكانوا قد ثاروا على مثل هؤلاء الخلفاء. يقول الرسول، حسب رأي أهل السُّنة، «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[1]. لذلك فإن كل شيء حدث فعلاً في تاريخ الإسلام ـ سياسياً أو دينياً ـ هو شيء صحيح حسب رأي هؤلاء. أي إنهم لم يحاولوا أن يغيّروا التاريخ عن مساره الأصلي. أما الشيعة المثاليون فقد بذلوا جهوداً كبيرة فكرياً وجسدياً لحرف مسار التاريخ باتجاه مُثُلهم التي يؤمنون بها. وبالطبع فإنهم أخفقوا، لذا فإنهم ينتظرون الآن بصبر كبير وأمل مشرق ظهور المنقذ إمامهم [المهدي] ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً»[2].

---

(1) المصدر نفسه؛ عبدالقادر المغربي، **الأخلاق والواجبات**، ص 124.

(2) محمد مهدي الكاظمي، **خصائص الشيعة**: ص 496-497؛ أحمد أمين، (المصدر السابق): المجلد الثالث، ص 235 وما بعدها.

الفصل الثاني



قضية الخلافة

لم تثر مسألة جمع السلطتين الدينية والسياسية أية مشاكل خطيرة عندما كان الرسول على قيد الحياة، ولكن ما أنْ أعلن خبر وفاته حتى طُرح السؤال: من الذي سيخلفه في الزعامة الدينية ورئاسة الدولة الإسلامية.

يتفق أكثر المؤرخين الذين عالجوا قضية نشوء المذاهب الإسلامية أن النقطة الأساسية في الخلاف السُّني ـ الشيعي هو مسألة الخلافة بعد النبي محمد ﷺ[1].

قد لا يكون ذا أهمية في هذا المقام أن نذكر أسماء الأشخاص الذين كانوا يستحقون الخلافة في رأي كل من السُّنة والشيعة. ما يهمنا في هذا المقام هو الطريقة التي يعتقد كلٌّ من الفريقين تتبّعها في تحديد الخليفة الحقيقي للرسول.

---

(1) ر. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 1؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 271؛ أمير علي، **روح الإسلام**: ص 464؛ د. مقدادي، **تاريخ الأمة العربية**: ص 2؛ م. ف. الجمالي، **العراق الجديد**: ص 88؛ د. دونالدسون، **المذهب الشيعي**: ص 19.

في رأي أهل السُّنة ـ كما يشير أمير علي ـ يتحدد اختيار الخليفة عن طريق الانتخاب الشعبي[1] (الإجماع) بينما يعتقد الشيعة أن الخليفة يتحدد بالوحي كما هو الحال مع النبي. يقول ابن خلدون:

> الإقامة (الخلافة)، في رأي الشيعة، ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر...[2].

يمكن أن نستنتج في ضوء الاقتباس المتقدم أن الاختلاف بين الفريقين هو مشابه للاختلاف بين الديمقراطية وعقيدة الحق الإلهي، وهذا ما خلص إليه العديد من المستشرقين من أمثال دوزي وبراون وغوبينو[3]. إضافة إلى ذلك فقد حاول هؤلاء عزو ديمقراطية السُّنة إلى طبيعة العرب البدو الذين نشأ المذهب السُّني فيهم أصلاً بينما عزوا الحق الإلهي لدى الشيعة إلى انقياد الفرس. يقول دوزي:

---

(1) أمير علي، **روح الإسلام**، ص 464.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**: ص 196. أحمد أمين، المصدر السابق، ص 267.

(3) إدوارد ج. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: المجلد الأول، ص 130؛ أ. أ. نيكولسون، المصدر السابق، ص 214؛ أحمد أمين، المصدر السابق: ص 277؛ س. هيورات، بند (علي)، **موسوعة الإسلام**: المجلد الأول، ص 214.

بالرغم من أن الشيعة غالباً ما وجدوا أنفسهم تحت إمرة القادة العرب الذين استغلوهم في الوصول إلى غايات شخصية إلّا أنهم رغم ذلك كانوا مذهباً فارسياً في الأصل، وهنا تحديداً يظهر جلياً الاختلاف بين العنصر العربي المحب للحرية والعنصر الفارسي المعتاد على العبودية[1].

في رأيي إن الاختلاف بين السُّنة والشيعة هو ليس اختلافاً بين الديمقراطية وعقيدة الحق الإلهي كما يبدو عليه الأمر ظاهراً، بل إنه اختلاف بين الواقعية والمثالية. لقد استخدم السُّنة مبدأ الديمقراطية كغطاء لموقفهم الواقعي إزاء قضية الحكم. إنهم في الواقع لم يمارسوا الاقتراع الحر في اختيار الخليفة باستثناء مرة أو مرتين خلال تاريخ الخلافة الطويل، فجميع خلفائهم تقريباً جاؤوا عن طريق التعيين من قبل أسلافهم أو أنهم وصلوا إلى السلطة عن طريق القوة. يقول أرنولد:

تمّ الحفاظ على آلية انتخاب الخليفة عن طريق أخذ البيعة من الأشراف وقاضي القضاة ثم أهل الحلّ والعقد ووجوه القوم[2].

من الواضح أن السُّنة يرون أن مجرد الجلوس الفعلي

---

(1) ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 214.

(2) ت. و. آرنولد، بند «الخليفة» **موسوعة الإسلام**: المجلد الثاني، ص 884.

للخليفة على العرش هو دلالة على الانتخاب الحرّ من قبل الناس وإلا لثار الناس عليه إن كانوا معارضين له. هذا ما يدعمه مبدأ الإجماع لدى أهل السُّنة. في الواقع لقد صرّح بعض الفقهاء السُّنة بصراحة أن الخلافة يمكن أن تُنال بالقوة أو الغصب[1].

الشيعة من الجهة الأخرى يسخرون من مثل هذا المنطق الواقعي. يرى الشيعة أن الخليفة يجب أن يكون معصوماً وخير أهل الإسلام، لذا فلابد أن يكون منصّباً من قبل الله لأنه وحده العالم بالأفضل والمعصوم بين المسلمين[2]. ولكون الله ذا رحمة بالناس وهو أولى بالناس من أنفسهم فالأولى أن يعيّن لهم الخليفة، فالضرورة التي من أجلها أرسل الله الرسل للناس مبشرين ومنذرين تحتم أيضاً تعيين الخلفاء، فإذا ترك للناس أمر اختيار خليفتهم فيمكن أن يهملوا الأفضل ويسود عليهم المفضول[3].

يجادل الشيعة المثاليون إخوانهم السُّنة الواقعيين من هذا المنطلق المثالي، وأكثر جدلهم المتعلق بقضية الخلافة يسير على خطوط منطقية وغيبية من غير إيلاء سوى القليل من الاهتمام لما حدث فعلاً على أرض الواقع. يرى الشيعة أن الخليفة لابدّ أن يكون كاملاً في جميع تفاصيل شخصيته[4]

(1) المصدر السابق؛ د. دونالدسون، **المذهب الشيعي**: ص 328.

(2) محمد باقر المجلسي، **(حياة القلوب)**: المجلد الثالث، ص 39 وما بعدها.

(3) المصدر السابق.

(4) محمد عبده، **نهج البلاغة**: المجلد الثاني، ص 19.

إلا أنهم لا يناقشون مسألة إمكان حدوث ذلك في الحياة الواقعية. إن جلّ نقاشهم مبني على أساس المنطق الصارم الذي يستخرجون من خلاله استنتاجاتهم من الكتاب والسُّنة.

يذكرنا هذا بسراب «الفيلسوف ـ الملك» الذي راح يبحث عنه كل من أفلاطون وكونفوشيوس والفارابي وغيرهم من الفلاسفة على مرّ الأزمان. من المفيد أن نذكر أن كتاب الجمهورية لأفلاطون والذي ناقش فيه مسألة الفيلسوف ـ الملك بوضوح كان قد تُرجم إلى العربية خلال القرن الثاني الهجري[1] وبلا شك فقد كان له تأثير على تفكير المسلمين. وكان الفارابي الفيلسوف الإسلامي الكبير الذي عاش في القرن الثالث الهجري متأثراً بأفلاطون كما يشير إلى ذلك فوكس[2]. كتب الفارابي كتاباً وصف فيه تنظيم المدينة الفاضلة أضفى على ملك المدينة الفيلسوف جميع خصال الإنسانية والحكمة، فالملك بالنسبة للفارابي هو «أفلاطون في مسوح النبي محمد»[3].

يساعدنا هذا التشابه بين الخليفة لدى الشيعة والفيلسوف ـ الملك لدى أفلاطون والفارابي على القول إن النموذجين هما نتاج التفكير المحض المنفصل عن السياسات الواقعية.

---

(1) ج.د. بوَر، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**: ص 28؛ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الأول، ص 278.

(2) دو فوكس، بند «الفارابي»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثاني، ص 54.

(3) دو بِور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**: ص 151.

يعزو الأستاذ أحمد أمين عقيدة عصمة الإمام لدى الشيعة إلى سببين هما:

الأول: أن الأئمة الشيعة[1] لم يحكموا بصورة فعلية إلا لفترة قصيرة من الزمن، بل إنهم كانوا دائماً مضطهدين. أما السُّنة فقد خاضوا غمار السياسة وبهذا انكشفت أخطاؤهم ومعاصيهم للناس.

الثاني: كان الخلفاء السُّنة خلال الفترة المبكرة من تاريخهم محاطين بالعرب بصورة رئيسية، الذين كانوا ديمقراطيين في مواقفهم إزاء رؤسائهم، بينما كان أكثر الشيعة في ذلك الوقت من الفرس الذين كانوا معتادين على اعتبار ملوكهم ذوي شخصيات إلهية وأصول أرستقراطية[2].

يبدو أن أحمد أمين كان متأثراً بالمستشرق دوزي في عرض سببه الثاني، حيث يعتقد دوزي أن الشيعة هم مذهب فارسي في أصوله. كثير من المستشرقين يميلون في واقع الأمر إلى وصف التفرق السُّني الشيعي على أساس التمايز العرقي أو القومي. يمكن أن يكون ذلك صحيحاً نوعاً ما ولكن النقطة المهمة التي غفلوا عنها والتي أريد أن أشدّد عليها في هذا البحث هو أن الخلاف السُّني الشيعي هو نتاج

---

(1) تجدر الإشارة إلى أن الشيعة يطلقون اسم الإمام على خلفائهم، ويمكن أن تدلّ هذه التسمية على أن الشيعة أقل واقعية من السُّنة الذين يستخدمون كلمة الخليفة لمن يخلف الرسول. راجع: ج. والش، **سوسيولوجيا الدين**: ص 305.

(2) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الثالث، ص 231 وما بعدها.

اجتماعي وليس عرقياً. صحيح أن غالبية الفرس هم من الشيعة كما يؤكد المستشرقون، ولكن المسألة المهمة التي يجب أن نتذكرها هنا هو أن الفرس لم يصبحوا على ما هم عليه الآن لمجرد أنهم فرس. يميل أي قوم، سواء كانوا فرساً أو عرباً، إلى فعل الشيء ذاته إذا كانوا تحت الظروف الاجتماعية نفسها التي مرّ بها الشيعة كجماعة اجتماعية متميزة كما سنرى لاحقاً. لم يعد التفسير العرقي للتاريخ الذي أكّد عليه الكثيرون خلال القرن التاسع عشر صحيحاً، يبدو أن دوزي وأتباعه متأثرون بالنظرية نفسها، ولذلك فإننا غالباً ما نراهم يفسرون الكثير من الأحداث في تاريخ الإسلام من منظور عرقي[1].

التسنن في رأيي ليس ميزة تخصّ العنصر العربي، بل هي واحدة من خصائص الثقافة البدوية. جميع البدو الذين دخلوا الإسلام سواء كانوا عرباً أم أتراكاً أو بربراً هم سُنّة. يبدو أن البدو ـ الذين يتمتعون بالميل نحو الشراسة والبطولة ـ لا يستطيعون تحمل ميول الإذعان لدى الشيعة. يوجد التشيع فقط في البلدان الزراعية مثل العراق واليمن وفارس والإحساء والهند. لاحظت أن البلدان الزراعية التي لم تقع تحت النفوذ الشيعي كانت لسبب من الأسباب سريعة بالتأثيرات الصوفية

---

(1) ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 214؛ ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: المجلد الأول، ص 130 وما بعدها؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 277.

والتي يمكن أن تُعدّ مشابهة للتشيع من الوجهة الاجتماعية كما سنرى لاحقاً.

ينتمي جميع البدو في البلاد العربية إلى المذهب السُّني كما يقول جمالي. إذا أتينا إلى العراق نرى أن كثيراً من القبائل اعتنقت التشيع حتى أن غالبية القبائل اليوم في الفرات الأوسط والأدنى جميعهم من الشيعة، وكذلك هو الحال بالنسبة للقبائل على ضفاف نهر دجلة جنوب بغداد باتجاه الخليج[1].

تثير الآنسة جيرترود بيل الباحثة الشهيرة في شؤون الثقافة العربية النقطة نفسها عندما تقول: إن البدو يميلون إلى التمسك بالمبادئ السنية أكثر من المزارعين المتوطنين[2].

إن النتيجة التي أريد أن أخلص إليها على عجالة هنا وسأقوم بالتوسع فيها فيما بعد أن التشيع هو ليس صفة عرقية للفرس، بل إنها نتاج ردّ الفعل الاجتماعي لرعايا الإمبراطورية الإسلامية إزاء حكامهم. يمكن أن نعتبر الصراع السني - الشيعي كمرحلة من مراحل الصراع بين الصحراء والأرض الزراعية. إن النزعة المثالية بين الشيعة يمكن ملاحظتها أيضاً بين الطبقات المضطهدة لأي مجتمع،

---

(1) م. ف. الجمالي، **العراق الجديد**: ص 88.

(2) **بريطانيا العظمى**، تقرير الإدارة المدنية لبلاد ما بين النهرين: ص 27.

وبالخصوص بين المزارعين الذين تضطهدهم بعض الجماعات الشرسة. يقول كارل برينكمان «إن حيازة الأراضي ارتبطت بأدنى منزلة شخصية من الحرية الإنسانية وبأعلى طوباويات الإنسان وآماله الاجتماعية»[1].

أعتقد أنه يمكن تفسير نظرية العصمة لدى الشيعة من منطلقات اجتماعية أيضاً. يشير إدواردز عالم اجتماع الثورات أن الطبقات المضطهدة تميل أحياناً إلى عزو وجود الظلم الاجتماعي والمعاناة إلى حقيقة أن الطالحين هم من يحكمون، وسيكون كل شيء على ما يرام فقط إذا استبدل هؤلاء الحكام بغيرهم من الصالحين[2]. هذا هو رأي جميع المفكرين الاجتماعيين تقريباً من زمن أفلاطون وحتى وقت مبكر، وهذا ما عليه أيضاً رأي الكثير من المفكرين المسلمين وحتى النبي نفسه قيل إنه عبّر عن هذه الأفكار نفسها[3].

يبدو لي أن الشيعة الذين يمثّلون الطبقات المضطهدة من الإمبراطورية الإسلامية جاؤوا بنظرية عصمة الأئمة فقط كردة فعل ضد الظلم الذي وقع عليهم من الخلفاء السُّنة. ويبدو أن الأستاذ أحمد أمين يقرّ بذلك حيث يقول إن عصمة الأئمة هي إحدى الطرق التي تبنّاها الشيعة إلى حدٍّ ما

---

(1) كارل برينكمان، بند «حيازة الأرض»، **موسوعة العلوم الاجتماعية**: المجلد الرابع، ص 75.

(2) ل. ب. أدواردز، **التاريخ الطبيعي للثورات**: ص 44-45.

(3) روبن ليفي، **سوسيولوجيا الإسلام**: المجلد الثاني، ص 168.

لغرض إثارة الناس للثورة على الظلم الذي جرّه بعض الخلفاء الأوائل[1].

صحيح أن بعض الشيعة يعتبرون أئمتهم ليسوا فقط معصومين بل وذوي طبيعة إلهية. أعتقد أن الموقف نفسه يمكن أن يوجد لدى جميع الطبقات المضطهدة تقريباً والتي ترزح تحت الظروف نفسها التي يعيشها الشيعة.

سنقوم في الفصل السادس بمناقشة هذه الظاهرة بالتفصيل وكذلك العوامل الاجتماعية التي تقف وراءها. إن النقطة التي سنناقشها هنا تتمثل في نظرية دوزي حول مبدأ الحق الإلهي في المذهب الشيعي وصحة أصولها الفارسية.

لا يوجد هناك ـ حسب علمي ـ دليل قوي يدعم نظرية دوزي وأتباعه. يتمثل الدليل الوحيد الذي يقدموه لدعم نظريتهم في أن السلالة الساسانية لبلاد فارس التي سبقت الاجتياح العربي اعتبروا أنفسهم كائنات إلهية[2]. إن هذا في الواقع ليس صفة امتاز بها ملوك فارس الساسانيون فقط حيث يقول هـ. ج. ويلز إن الملوك الساسانيين فعلوا ذلك «على النمط القديم تماماً»[3].

يرى براون أنه «ربما لا يوجد بلد لديه عقيدة الحق

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد 3، ص 234 .

(2) ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: المجلد الأول، ص 128.

(3) هـ. ج. ويلز، **مختصر التاريخ**: ص 575.

الإلهي للملوك أكثر قوة وانتشارًا مما هي عليه في بلاد فارس في العهد الساساني»[1]. يمكن للسائل أن يقول هنا: «على أي أساس يصدر براون مثل هذا التصريح القوي؟» إن القصة التي يقدّمها براون كأساس لتصريحه ليست سوى حادثة يمكن أن تحدث في أي بلد من أي عرق. القصة باختصار هي كما يلي: تمرد نبيل فارسي اسمه بهرام جوبين الذي لم يكن من البيت الملكي على واحد من الملوك الساسانيين. اندحر جوبين في نهاية المطاف وولى هارباً. استراح أثناء هروبه في منزل امرأة عجوز من غير أن يطلعها على شخصيته. سألها وهما يتجاذبان أطراف الحديث عن رأيها ببهرام جوبين فأجابته بأنه شخص أحمق سخيف يدّعي الملك وهو ليس من البيت الملكي[2].

أظن أن القارئ يتفق معي أن هذه القصة ليست دليلاً على الوجدان السائد لعامة الفرس إزاء الحق الإلهي لملوكهم كما يعتقد براون. حتى أحمد أمين الذي يحب أن يدعم رأي براون لا يعتبر هذه القصة بالخصوص مقنعة. يقول أمين: «إن كل سلالة في أي أمة ستحصل على مثل هذا الحق في عيون العامة من رعاياها إذا استمرت بالحكم لأجيال متعاقبة»[3]. من المثير أن نلاحظ أن

---

(1) ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: المجلد الأول، ص 129.

(2) المصدر السابق.

(3) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 111.

أحمد أمين ـ من أجل أن يدعم رأي براون ـ يقدم قصة أضعف من قصة براون كدليل على ذلك[1].

إن الانطباع الذي أحصل عليه من دراسة الحكم الساساني في بلاد فارس هو أن الملوك الساسانيين جعلوا الزرادشتية دينهم الرسمي، وزعيم الزرادشتية الشخص الثاني في الدولة بعدهم[2]. تؤدي هذه الممارسات ـ كما يشير علماء اجتماع الأديان ـ إلى ظهور مختلف أنواع البدع والهرطقات بين الطبقات الفقيرة من المجتمع، وهذا ما حدث بالفعل خلال العهد الساساني تحت مسميات المانوية والمزدكية والمسيحية وما شابه. تعامل الملوك الساسانيون مع هذه البدع بأقسى أنواع الوحشية، ولكنهم لم يفلحوا في اجتثاثها بصورة كاملة بالطبع. كانت المانوية الشبيهة بالمسيحية والمزدكية المشاعية تبدو وكأنها ردّ الفعل الحتمي للطبقات الفقيرة ضد دين الدولة التفاؤلي وهو الزرادشتية.

يبيّن البروفسور آرنولد أن عدم تسامح رجال الدين الزرادشتيين إزاء أصحاب الديانات الأخرى وحتى إزاء المذاهب الفارسية المنشقة عن الزرادشتية مثل المانوية والمزدكية جعلهم مكروهين بصورة كبيرة وعلى نطاق واسع، ولذا فإن الاضطهاد أجّج داخل رعايا الدولة الساسانية مشاعر من الكراهية المريرة ضد الدين الرسمي والسلالة

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 112.

(2) هـ. ج. ويلز، **مختصر التاريخ**: ص 575

الحاكمة التي تدعم قمعهم، وهذا ما جعل الفتح العربي إنقاذاً بالنسبة لهم[1].

هناك أدلة أخرى تدعم نظرية أن الناس العاديين من الفرس لم يؤلهوا ملوكهم الساسانيين. واحدة من المعارك التي وقعت بين الجيش الساساني والجيش العربي في العراق كانت تُسمّى «معركة ذات السلاسل»، وذلك لأن الجنود الفرس كانوا مقيدين بالسلاسل بعضهم ببعض لمنعهم من الهروب من القتال.

يوجد اثنان من المعلومات التاريخية التي يمكن أن تبرز ظاهرة مختلفة عن قصة بهرام جوبين التي يرى براون أنها تعكس التبجيل الذي يبديه الفرس لملوكهم الساسانيين. هذه المعلومات هي:

أولاً: إن بهرام جوبين هزم الملك الساساني[2] (هرمز الرابع) ولكن الملك عاد بجيش من الإغريق وقاتل بهرام واستعاد مملكته منه، يبدو لي أن الثائر كان أكثر شعبية من الملك الذي لم يستطع استعادة عرشه إلا من خلال مساعدة المرتزقة من الخارج[3].

---

(1) المقدادي، **تاريخ الأمة العربية**: ص 145.

(2) ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: ص 129؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 111.

(3) **آرنولد والتبشير الإسلامي**: لندن 1896، ص 177 ـ 184. وقد أشير إليها من قبل براون في مصدره السابق. المجلد الأول.

الثاني: ادعت إحدى السلالات التي حكمت فارس خلال القرنين الثالث والرابع الهجري أنها منحدرة من نسل بهرام جوبين[1]. يمكن أن تشير هذه الحقيقة إلى أن الثائر ضد الملك الساساني كان ذا شعبية بين الناس في بلاد فارس وإلا لا يدعي أحد أنه من نسله.

كانت هناك ظاهرة أخرى في المجتمع الفارسي في ذلك الوقت إضافة لما تقدم والتي تشير إلى عدم شعبية السلالة الساسانية. يخبرنا كرامرز أن جميع طبقات النصابين كانوا يسمون «بنو ساسان»، وهو يتفق مع نولدكه أن الاسم يعود في أصله إلى الحلقات المناهضة للساسانيين في بلاد فارس[2].

يمكن أن نشبِّه موقف الفرس تجاه ملوكهم الساسانيين بهذا الخصوص - في رأيي - بموقف رعايا الإمبراطورية الرومانية من إمبراطوريهم. من الطبيعي أن نرى الأشخاص المستفيدين من توسعات الإمبراطورية الرومانية كضباط الجيش والجنود والنبلاء ورجال دين الدولة ينظرون بالوقار والتبجيل للحكام الذين بنوا تلك الإمبراطورية، بينما نرى الناس الاعتياديين معتادين على النظر إلى أولئك الحكام ومن يحفّ بهم على أنهم مجرد طغاة وجباة ضرائب. لا غرو إذن أن نرى الأديان «غير التقليدية» التي لا تستقيم مع

---

(1) ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: الصفحة 352.

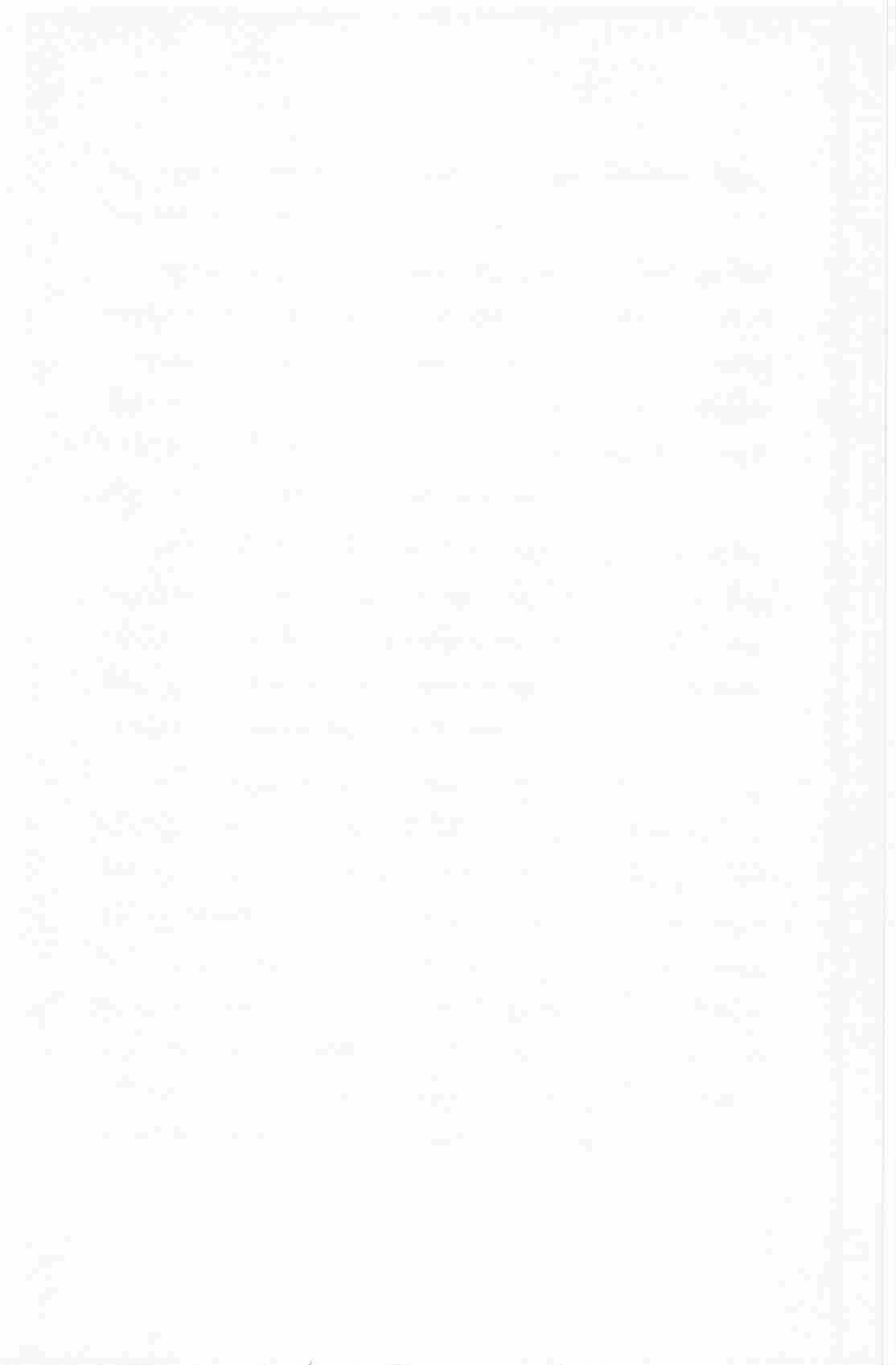
(2) ج. هـ. كرامرز، بند «ساسان»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثالث، ص 178.

دين الدولة كالمسيحية والمانوية منتشرة بين الطبقات الفقيرة من هذه الإمبراطوريات.

حدث الشيء نفسه بالنسبة للإمبراطورية الإسلامية كما سنرى بالتفصيل في الفصول اللاحقة. يمثل السُّنة إلى حدٍّ ما - حسب هذه الدراسة - أولئك الذين حصلوا على منافع كبيرة من الإمبراطورية الإسلامية، بينما يمثل الشيعة الطبقات الفقيرة في الإمبراطورية والذين لم يحصلوا على شيء سوى دفع الضرائب الباهظة والمنزلة المتواضعة.

يمكن أن نلاحظ أن الحركات القومية التي نمت مؤخراً في إيطاليا وبلاد فارس والبلدان العربية تنظر إلى الإمبراطوريات القديمة: الرومانية والساسانية والإسلامية على التوالي بتمجيد كبير، وتستمد منها القوة لبناء مجدها الاستعماري الجديد على المنوال نفسه.

عاش دوزي ومريديه في عصر يعجّ بروح الإحياء القومي والوعي العنصري، وكانوا بلا شك متأثرين بمثل هذه البيئة في تكوين أفكارهم فيما يخصّ الخلاف السُّني - الشيعي خاصة وتاريخ الإسلام بصورة عامة وكانوا - كما أسلفت من قبل - ميالين إلى تفسير كل شيء تقريباً في تاريخ الإسلام من منظور قومي أو عنصري. وقام الكثير من المؤرخين والكتّاب العرب باتباع خطاهم بهذا الخصوص. أحاول في هذه الدراسة أن أفنّد مثل هذا النوع من التفكير، وأن أُفسر تاريخ الإسلام حسب مبادئ علم الاجتماع بدلاً من المبادئ العنصرية.



الفصل الثالث



طبيعة الإسلام

لا بدّ لنا أن ندرس طبيعة الإسلام الأولى إذا أردنا أن نفهم بصورة كاملة معضلة الإسلام وعلاقتها بطبقات المجتمع المسلم.

إن الإسلام كما أسلفنا هو نظام سياسي - ديني ولكن يجب أن نوضح هنا أن الإسلام لم ينشأ على هذا النحو. في الواقع بدأ الإسلام ديناً محضاً واستمر كذلك طيلة الفترة التي كان يدعو فيها النبي بالطرق السلمية في مكة. حدث التغير في طبيعة الإسلام بعد أن هاجر الرسول مع أتباعه إلى المدينة حيث أسّس أول دولة إسلامية على وجه الأرض. يقول نيكولسن:

يعطينا محمد في المراحل المبكرة من دعوته نموذجاً من العظمة التي لا تخفق في الفوز بتعاطفنا وإعجابنا، ولكنه في المدينة يظهر أقل من ذلك فقد ولت أيام الحماسة الدينية النقية بلا رجعة وألقت شخصية رجل الدولة بظلالها على شخصية محمد النبي[1].

---

(1) ر. أ. نيكولسن تاريخ الأدب العربي: ص 169.

يتفق الكثير من المؤرخين والمستشرقين أن هنالك شبهاً كبيراً بين المسيحية وإسلام مكة، فقد اشتملت كلتا الديانتين على الاعتقاد بالمقاومة السلبية، ويمكن اعتبارهما رد فعل يتميز بالمثالية للطبقات المسحوقة ضد مضطهديهم أو على حدّ تعبير نيتشه «ثورة العبيد».

نرى في أكثر من موضع في القرآن نقداً لاذعاً لتكبر اليهود، بينما يوجد في القرآن أيضاً آيات تشير إلى نوع من أنواع التقدير للنصارى ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1].

كان غالبية من اعتنق الإسلام في البداية من الطبقة الفقيرة[2] و«العبيد الذين جذبتهم أفواجاً أفكار الإسلام الداعية للمساواة بين الناس»[3]. وعندما بدأ أرستقراطيو مكة باضطهاد أتباعه أمرهم محمد باللجوء إلى النصارى في مملكة الحبشة، حيث استقبل المسلمون بحفاوة هناك[4]. «اعتقدَ هنا

---

(1) سورة المائدة، الآية 82.

(2) ستانلي لاين ـ بول، **أحاديث ومناظرات النبي محمد**: ص 33 (المقدمة)؛ هنري ماس، **الإسلام**: ص 37؛ روبن ليفي، **سوسيولوجيا الإسلام**: المجلد الأول، ص 77؛ ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 154؛ فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 133.

(3) ر. أ. نيكولسن، المصدر السابق، ص 154.

(4) المصدر نفسه.

محمد أن العقيدة الإسلامية وعقيدة المسيح واحدة في جوهرها»[1]. وعندما طلب منه الناس أن يدعو بالهلاك على بعض من اضطهده أجاب «إني لم أبعث لعاناً، إنما بعثت رحمة للعالمين»[2]. يصف القرآن المؤمنين الصالحين قائلاً: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَـٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَـٰمًا﴾[3] بالرغم من تلك الميول السلمية والسلبية قرر مشركو قريش قتل محمد ولكنه هرب إلى المدينة قبل وقت قصير من تطويق بيته المتواضع، ولو أنهم قتلوه لربما اعتبره الناس المسيح الثاني في التاريخ.

حصل التغير في طبيعة الإسلام مع وصول محمد إلى المدينة ولم يعد ديناً مثالياً صرفاً حيث بدأ بالانشغال في الشؤون الاجتماعية بصورة كبيرة[4] لذا نرى واحداً من أشهر أقوال النبي:

«**اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً**»[5].

يميل أكثر المستشرقين إلى إلقاء اللوم على محمد حول

---

(1) ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 154.

(2) س. لاين - بول، **أحاديث ومناظرات النبي محمد**: ص 29 (المقدمة).

(3) سورة الفرقان، الآية: 63.

(4) س. لاين - بول، المصدر السابق، ص 43 (المقدمة)؛ ر أ نيكلسون، المصدر السابق، ص 175-169؛ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الأول، ص 392.

(5) عبد القادر المغربي، **الأخلاق والواجبات**: ص 35.

هذا التحول في الدين إلى معترك الحياة الاجتماعية[1]. يبدو أنهم يريدون من الدين بصورة عامة أن يكون خالياً من أي ملوثات دنيوية. أنا أظن أنهم متأثرون في لومهم لمحمد بنظرتهم لعيسى الذي رفض تاج الملك الذي قدمه إليه الناس. إن موقفهم على كل حال إزاء النبي لا يمكن تبريره من وجهة نظر اجتماعية. تحتاج أي حركة اجتماعية ـ سواء كانت دينية أم غير دينية ـ بالضرورة إلى أن تمرّ بمرحلة من التنظيم الشكلي يتحتم فيه عليها أن تدخل المعترك الاجتماعي كما يقول و. إي. غتيز[2].

يمكن إذن أن نقول إن الاختلاف بين الإسلام والمسيحية يكمن بصورة رئيسية في حقيقة أن الحركات الإسلامية مرّت بمرحلة التنظيم الرسمي خلال حياة النبي وكانت تحت إشرافه، بينما ترك عيسى حركته لينظمها أتباعه بعد موته. تمكّن محمد في واقع الأمر من توحيد المثالي والواقعي بيديه في نظام واحد وسلّمه إلى خلفائه جاهزاً للاستخدام، بينما لفت عيسى انتباه الناس إلى مثله العليا، حتى أنه ضحى بنفسه من أجلها من غير أن يرينا كيفية توحيد تلك المثل مع الواقع.

---

(1) ج. شاخت، بند «محمد»، **موسوعة العلوم الاجتماعية**: ص 570؛ آرنولد توينبي، **دراسة في التاريخ**: المجلد الثالث، ص، 468-469؛ أر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 169.

(2) كارل دوسون ووارنر غتيز، **مقدمة في علم الاجتماع**: ص 723 وما بعدها.

نقترب هنا من نقطة مهمة فيما يخصّ معضلة الإسلام وعلاقتها بالخلاف السُّني - الشيعي. لقد أدّى إصرار عيسى بمثاليته حتى النهاية المأساوية إلى نشوء ظاهرة «التجسد» بين أتباعه في الفترة التي تلت موته حيث أصبح أكثر من مجرد إنسان، بل بدأ الناس ينظرون إليه على أنه الله أو ابن الله. لم يكن من المتوقع لذلك أن يأخذ الصراع بين المثالي والواقعي في المسيحية الشكل الحاد الذي أخذه في تاريخ الإسلام. كانت المثل المسيحية تُعتبر إلهية في طبيعتها ولذلك كان الإنسان يُعتبر عاجزاً عن الوصول إليها، بينما نرى أن محمدًا عندما دخل المعترك السياسي بنفسه أعطى أتباعه مثالاً واقعياً كان على خلفائه اتباعه بحذر شديد. أعتقد أن سرّ معضلة الإسلام يكمن هنا، ولذلك ما أن بدأ الخلفاء بالحيد عن خطّ النبي حتى بدأت الاعتراضات القوية من بين المسلمين المؤمنين الذين طالبوا بأن يلتزم الخلفاء بسيرة النبي بكل حذافيرها.

إن النموذج الواقعي للنبي كان له فائدة كبيرة من وجهة النظر الاجتماعية فقد أعطى تحذيراً فعلياً وتذكيراً ملموساً للخلفاء من بعده لكي لا ينحرفوا بعيداً تحت تأثير مصالحهم الشخصية. يبدو أن هذا الأمر هو ما كان في ذهن البروفسور براون عندما قال:

> تكمن قوة الإسلام الكبيرة في بساطته ومرونته ومُثله الأخلاقية العالية والتي ممكن نيلها في الوقت نفسه. لا بدّ أن نعترف أن المعايير الأخلاقية المسيحية أعلى ولكنها تقريباً بعيدة المنال بالنسبة للفرد وبعيدة

المنال تماماً بالنسبة للدولة. إن الدولة الإسلامية المثالية قابلة التحقيق، واستطاع الوصول إليها بالفعل خلفاء محمد الذين أتوا بعده مباشرة[1].

يشير فون وايس في فصل «معضلة الكنيسة» من كتابه (علم الاجتماع المنهجي) إلى المنافع والمضار من جمع المثالي والواقعي في نظام واحد كما هو في النموذج الإسلامي حيث يقول:

من الممكن ـ بالطبع ـ أن الوحدة الناتجة عن دمج المثالي والاجتماعي يمكن أن يقود إلى تقوية مهمة ورفع معنوي لشبكة معينة من العلاقات المتبادلة بين البشر، ولكن أيضاً يمكن أن يصحّ القول إن المبدأ سيفقد الكثير من فاعليته، وذلك لأن العبء الذي يقع عليه من العلاقات الاجتماعية الخاطئة سيكون ثقيلاً جداً . . . . . وغالباً ما تأخذ المعضلة شكل الصراع المأساوي الحقيقي[2].

نرجع الآن إلى الطبيعة الأصلية للإسلام حيث نطرح قضية مهمة هنا. لقد رأينا فيما سبق من هذا الفصل أن الإسلام كان في أيامه الأولى شبيهاً بالمسيحية في موقفه إزاء الحياة الاجتماعية، وأنه تحول إلى نظام سياسي ـ ديني بعد ذلك فما هو السبب الحقيقي وراء هذا التحول؟

---

(1) إدوارد ج. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: ص 8.

(2) ل. وايس - هـ بيكر، **علم الاجتماع المنهجي**: ص 619 وما يليها.

يميل أعداء الإسلام إلى عزو ذلك التغير إلى الطموح الشخصي للرسول، وهو اتهام يحاول آرنولد توينبي جاهداً أن ينفيه عن النبي حيث يقول:

كانت دائماً سمة الدنيوية هذه مثاراً للشجب بين الأوساط المعادية للإسلام ونبيه، حيث نرى بجلاء الكثير الذي يمكن أن يقال عن وجهة النظر أن الإسلام ـ كمؤسسة ـ عانى على طيلة تاريخه من المسحة الدنيوية التي تميّزه. وبقدر ما كانت هذه المسحة الدنيوية عيباً في تاريخ الإسلام لا بدّ أيضاً أن تُعتبر سوء حظ في مسيرة محمد. . . إلا أن النقّاد المعادين للإسلام ونبيه يذهبون أبعد من ذلك، فهم يشجبون التحول المؤسف لمحمد من نبي إلى فاتح بعد هجرته، ويرون أن ذلك التحول مؤشر على التحول الأخلاقي.

هل كان محمد مدعياً للنبوة، قد وضع عينه على الملك منذ البداية؟ إن هذا الافتراء يدحضه بشكل قاطع سجل حياة محمد خلال الثلاث عشرة سنة أو ما يقاربها التي تخلّلت أول إعلان لرسالته النبوية في مكة حوالي 609 ميلادية وخروجه عام 614م من مكة إلى المدينة. لقد كانت دعوة محمد فشلاً ذريعاً واضحاً من وجهة النظر الدنيوية حتى السنة الثالثة عشرة من رسالته عندما انسحب بالنهاية من مكة إلى المدينة وانصرف من الحياة النبوية المحضة إلى الحياة السياسية ـ الدينية. لم تكن حصيلة الثلاث عشرة الأولى من

الدعوة سوى حفنة من المؤمنين، اضطر أكثرهم إلى الهروب من البلاد، وجرّ على نفسه العداء العنيد، وربما المنيع، للقوى المسيطرة في مجتمعه الأم. إن النبي الذي استمر في خضم تلك الظروف طيلة هذه السنين على رسالته لابدّ أن ما يحركه كان إيماناً دينياً عميقاً وأصيلاً فقط؛ ولا بدّ أنه كان مسلِّماً بأنه سيضحي بآفاقه الدنيوية. إنه لم يتوهم أبداً أنه كان على الطريق ليصنع ملكه الدنيوي.

لا بدّ إذن أن نبرىء محمداً من تهمة أنه أضمر مخططات سياسية خفية خلال الفترة المكية من رسالته النبوية، ولكن لا زال علينا أن نبيّن كيفية تحوله في النهاية إلى الحياة السياسية التي نجح فيها بعد ذلك وانتصر انتصاراً كبيراً.

ربما نجد تفسير ذلك في طبيعة البيئة الاجتماعية التي ولد فيها محمد. إذاً سؤلنا: «لماذا لم يعط محمد ما لقيصر لقيصر» فالجواب المبين هو أن محمداً ـ خلاف عيسى ـ لم يحدث وأن عاش تحت حكم قيصر، إن عيسى كان من أتباع الإمبراطورية الرومانية، ولذلك فقد كان تحت رحمة الحكومة الرومانية. محمد ـ من جهة أخرى ـ كان خارج التبعية لأي دولة، وقد كان بيته واقعاً في الأرض الحرام خارج حدود الإمبراطورية الرومانية وبعيداً عن متناول قيصر. إن الاختلاف الشديد بين البيئتين يفسّر ـ على الأقل جزئياً ـ الاختلاف الشديد بين المتع الدنيوية لهذين النبيين

اللذين قدّم كل منهما نفسه إلى أبناء مجتمعهم على أنه رسول الله وجاءا برسالة غريبة تنسف جميع معتقداتهم وممارساتهم الأولى. إنهما ادعيا للناس ببساطة أنهما الحاكمان المطلقان لهم غير أنهم لا يفرضون أحكامهم الخاصة بل أحكام الله[1].

في رأيي إن توينبي محقٌّ في عزو التغيير في طبيعة الإسلام ـ «على الأقل بصورة جزئية» ـ إلى البيئة الاجتماعية التي حدث وأن عاش فيها محمد، ولكن النقطة التي يجب أن نتذكرها هنا هو أن السمة السياسية وحدها التي يؤكد عليها توينبي من بين سمات البيئة الاجتماعية ليست كافية. أعتقد أنه لا بدّ من وجود سمات معينة أخرى من سمات البيئة الاجتماعية التي تجعل محمداً مختلفاً عن عيسى، وبالتالي تجعل الإسلام مختلفاً عن المسيحية.

كان هنالك اختلافاً كبيراً بين أنماط الثقافة التي سادت في الجزيرة العربية في زمن محمد عنها في فلسطين في زمن المسيح. كان العرب بدواً بالغالب، بينما كان اليهود حرفيين ومزارعين بصورة رئيسية. يمكن أن يكون لهذا تأثيراً كبيراً كما سنرى لاحقاً في تفسير الاختلاف بين المسيحية والإسلام.

---

(1) آرنولد توينبي، **دراسة في التاريخ**: المجلد الثالث، ص 468-469.

يرينا ماكس ويبر وترويلتش أن البنية الاجتماعية لأي فئة دينية هي أمر مهم في رسم ملامح عقائدها[1]. لا بدّ لنا إذن أن نبحث عن العوامل التي تؤثر في طبيعة الإسلام وفي طبيعة البدو الذين ظهر الإسلام بينهم. إذن ما هي صفات العرب البدو؟

يتفق تقريباً جميع الدارسين لثقافة البدو أن الدين لدى البدو يحتلّ مكانة ضعيفة في قلوبهم[2]. يقول أمين الريحاني الرحّالة العربي الشهير: إن البدو «وحتى وقتنا الحاضر لا يدينون للنبي بأكثر من لسانهم»[3].

ويخبرنا القرآن عنهم قائلاً:

﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[4]

لم يحاول أحد أن يفسّر العامل الاجتماعي الذي يقف خلف هذه الظاهرة الغريبة. يبدو لي أن الدين ليس له وظيفة مهمة في مجتمع الجزيرة العربية، وربما أن البدو غير معتادين أن يلتمسوا في الدين ما يلتمسه فيه عادةً باقي الناس.

---

(1) مقتبس في كتاب هـ. ريتشارد نيبور **الأصول الاجتماعية للطائفية**: ص 17.

(2) فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 26؛ أ. ر. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 179-135؛ ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: المجلد الأول، ص 178؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 82-83؛ ت. هـ. واير، بند «الجاهلية»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الأول، ص 999.

(3) أمين الريحاني، **تاريخ نجد**: ص 233.

(4) سورة التوبة، الآية: 97.

يقول راينهولد نيبور إن الدين العميق هو الجهد المبذول لمجابهة تحديات التشاؤمية[1] أو «ثورة العبيد» على حدّ الوّصف المتطرف الذي يقدمه نيتشه[2]. إنه يروق بصورة رئيسية لتلك الطبقات من الناس المحرومين والمضطهدين أو المستغلين.

إذن لا يوجد مكان للدين في المجتمع البدوي، وذلك ببساطة لأنه لا يوجد طبقات مضطهدة بينهم. إن التصنيف الطبقي بين البدو هو تصنيف عمودي وليس أفقي. إن التنظيم القبلي المبني بصورة رئيسية على أواصر القربى هو أساس المجتمع البدوي[3]. لا يوجد سوى القليل من نظام الطبقية الأفقي والذي عادةً ما يوجد في المجتمعات الزراعية على سبيل المثال، والذي يتألف من طبقات غنية وفقيرة أو طبقات مضطهِدة ومضطهَدة على حدّ تعبير ل. ب. إدواردز. إن البدوي في نظر بيير لامينز هو ديمقراطياً نموذجي[4]. يرى فيليب حتي، أستاذ الأدب السامي في جامعة برنستن أن:

---

(1) راينهولد نيبور، **المسيحية وسياسات السلطة**: ص 179.

(2) يبدو أنه لا يوجد اتفاق بين دارسي الدين حول التعريف الذي يشمل جميع الظواهر الدينية. لقد اخترت هذين التعريفين المتشابهين أعلاه لأنهما يعطيانا صفة جوهرية من صفات الدين، على نمط الديانة المسيحية على الأقل، والذي يهمنا هنا أكثر من أي نمط آخر.

(3) فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 26.

(4) اقتبسه أحمد أمين في **فجر الإسلام**: ص 33.

العربي بصورة عامة والبدوي بصورة خاصة يولد ديمقراطياً فهو وشيخه على قدم سواء. إن المجتمع الذي يعيش فيه يساوي بين كل شيء[1].

يمكن أن يفسّر هذا الشيء السبب الذي جعل محمداً «لا يعتمد على أهل الصحراء وطلب نصرة أهل المدينة»[2]. إن أهل المدن والقرويين عادة ما يكون بينهم طبقات ضعيفة تستغلهم وتحتقرهم الطبقات الغنية. لذلك فإنهم انجذبوا إلى تعاليم المساواة الاجتماعية والديمقراطية التي جاء بها النبي. أما البدو فهم على النقيض من ذلك وبسبب حروبهم القبلية المستمرة فإنهم لا يستطيعون تربية أفراد مذعنين يقبلون باستغلالهم أو إهانتهم. «إن الشرف والثأر، باختصار، يمثّلان القيم الرئيسية لنموذج عرب الجاهلية...»[3] على حدّ الوصف الجيد لموير.

يعتقد أوليري أن العرب يكرهون حتى من يصنع لهم المعروف وذلك لأن إسداء المعروف لهم يعني - في نظرهم - الحصول على نوع من السيادة عليهم[4]. لا غرو أن نجد أنهم لا يحبون النبي الذي علمهم كما جاء في القرآن:

---

(1) فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 28.
(2) هنري ماس، **الإسلام**: ص 27.
(3) ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: المجلد الأول، ص 139.
(4) أوليري، **الجزيرة العربية قبل الإسلام**، اقتبسه أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 35.

﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1].

إذا كانت النظرية الداروينية في الصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح غير قابلة للتطبيق على المجتمع الإنساني بصورة عامة، فهناك دليل مقبول يدعم انطباق النظرية على المجتمع البدوي على الأقل. يقول الجمالي:

إن كمية الغذاء محدودة تماماً ومصادر الإنتاج شحيحة، فكانت النتيجة أن البدو في الصحراء لجأوا إلى الإغارة كوسيلة للعيش. إن الإغارة هي عادة معترف بها بين قبائل الصحراء، وأي شيء ينال بتلك الطريقة هو ملك مشروع للشخص المغير. ولكن إلى متى يبقى هو المالك لتلك الغنيمة فذلك شيء يعتمد على قوة قبيلته ويقظتها. لذلك فإن حيازة الملكية في الصحراء لا تدوم طويلاً، وليس من النادر أن تجد شخصاً غنياً نسبياً يتحول إلى معدم في ليلة وضحاها أو أن فقيراً يصبح غنياً بسبب الإغارة. إن الإغارة بالتأكيد طريقة فجّة من الصراع لأجل البقاء بالرغم من أنها يمكن أن تنتج عن إزالة غير الصالح وبقاء الأصلح. إن الإزالة هو الأمر المهم لأنها تحافظ على الجزيرة العربية من التضخم السكاني وتسمح

(1) سورة آل عمران، الآية: 134.

ببقاء فقط العدد الذي يمكن تغذيته بكمية الطعام الشحيحة المتوفرة[1].

هناك صراع عويص، كما يبيّن الدكتور جولدتسيهر المستشرق الهنغاري البارز، بين نمط الثقافة البدوية وروح الإسلام[2]. ينظر البدو إلى الحياة نظرة نفعية مادية يقول أحمد أمين عن البدوي:

> إن خياله محدود ومن الصعوبة له أن يتصور حياة أفضل من الحياة التي يعيشها هذه. لذلك لم يعرف «المثل الأعلى» لأنه وليد الخيال، ولم يضع له في لغته كلمة واحدة دالة عليه[3].

كان محمد مضطراً في خضم الظروف المحيطة به أن يجد طريقة أخرى لاجتذاب البدو إلى دينه غير الجاذبية المثالية المتمثلة في حياة اجتماعية أعلى وأكثر وداً وإخاءً. لابدّ له أن يريهم شيئاً يمكنهم فهمه. لقد قضى سنوناً طوال كثيرة يدعوهم إلى مثله العليا ولكن لم يؤثر ذلك بهم. يبدو أنهم أرادوا دليلاً ملموساً أكثر على رسالته النبوية ينسجم مع قيمهم النفعية ـ المادية.

---

(1) محمد فاضل الجمالي، **العراق الجديد**: ص 29-30.

(2) ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 177-178؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص 76 وما يليها؛ ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: المجلد الأول، ص 190.

(3) أحمد أمين، المصدر السابق، ص 37.

إن الشيء الذي يثير الإعجاب والتقدير أكثر من غيره في الصحراء حيث يسود الصراع الشرس من أجل البقاء هو طبعاً المنعة العسكرية والانتصار. إن نبياً بلا قوة، مصيره الفشل في بيداء الجزيرة العربية. هذا ما يقصده ابن خلدون وهو الخبير في شؤون البدو عندما يقول: «إن الدعوة الدينية بلا عصبية لا تنجح»[1].

وهنا تكمن الأهمية الكبرى لمعركة بدر في تاريخ الإسلام والتي حقّق فيها محمد نصراً ظافراً على قوة عظيمة زحفت إليه من مكة في السنة الأولى بعد خروجه إلى المدينة. إن معركة بدر كما يقول نيكولسن هي واحدة من أعظم المعارك التي لا تُنسى في التاريخ. «هنا تحققت أخيراً المعجزة التي أرادها أعداء محمد منه»[2]. أدرك البدو أخيراً أن محمداً هو نبي مرسل من الله بحق. إن الله قاتل معه في بدر ولذا فقد انتصر بالمعركة وإلا فإنه يُهزم.

بالرغم من أن البدو اعتنقوا الإسلام أفواجاً إلا أن الغالبية منهم لم يعتقدوا به ولم يعرفوا ما هو على حدّ قول البروفسور نيكولسن:

لقد كانت دوافعهم نفعية غالباً وبشكل صريح: اعتقدوا أن الإسلام سيجلب لهم الحظ .... بحيث كان

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**: ص 159 وما يليها.
(2) رينولد نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 174.

هؤلاء الرجال قادرين على إظهار الحماسة الدينية وهو ما يثبته الانتصارات التي حققوها بعد ذلك بقليل على الجيوش النظامية لاثنين من الإمبراطوريات العظيمة؛ ولكن ما ألهمهم بصورة رئيسية ـ بصرف النظر عن حب الغنائم ـ هو إيمانهم الذي تولد عن النجاحات التي حقّقوها في أن الله يقاتل معهم[1].

يعتبر شاخت أن هذا التحول في طبيعة الإسلام قادت إلى إضعاف الروح الدينية في المجتمع على أساس أن الذين اعتنقوا الإسلام فعلوا ذلك لغرض دنيوي وليس لغرض ديني[2].

يبدو أن شاخت يتغاضى عن الحقيقة التاريخية ـ الاجتماعية في أنه لا يستطيع أي دين أن يخلو إلى الأبد من الملوثات الدنيوية. يقول البروفسور غاوين إن المسيحية هي أيضاً أصبحت عالقة بشباك السياسة والمصالح الدنيوية منذ زمن قسطنطين الكبير:

> بعد معركة جسر ميليفان أقسم قسطنطين بأنه رأى قبل المعركة بقليل رؤيا فيها الصليب كتب أسفله «بهذه العلامة ستنتصر». لقد عزّز عنده النصر الاعتقاد أن الإمبراطورية لا يمكن أن تتوحد إلا من خلال الدين المسيحي. لقد تطلّب منه الأمر عشر سنين ليجعل من

---

(1) رينولد نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 179.

(2) ج. شاخت، بند «محمد»، **موسوعة العلوم الاجتماعية**: ص 570.

نفسه الإمبراطور الأوحد، ولكن عندما تحقق له ذلك عام 323 ميلادي بدأ في الحال في تنفيذ خطته لجعل المسيحية الدين الرسمي. . . .

ولسوء الحظ فالقصة لها وجه آخر. إن الإمبراطورية مع ما مثّلته من قوة دنيوية لم يكن بالإمكان تحويلها إلى النصرانية، وكان لا بدّ أن تظل بذلك عرشاً للمسيح الدجال. نعم لقد تمّ كبح سلطة الأباطرة الظالمين، وتمّ ضمان الرعاية الأمبراطورية، ولكن كان كل ذلك لقاء ثمن. إذا كان هنالك خوف في السابق من قوة الأسد فتهديد قوة الأفعى لا يقل عن ذلك. إذا كان المسيحيون ممن قدموا الأضاحي للأوثان أو أحرقوا البخور لها أو تكلموا بالبهتان ضعفاً في قضية المسيح فقد كان هنالك خطر أعظم من ذلك مئة مرة يتمثل في رجال الحاشية المتزلفين الذين كانوا بالأمس من المضطهدين للناس واليوم نجدهم رعاة الدين. لقد حفّز نمو النزعة الدنيوية ازدياد الرياء، فلا يمكن للمرء أن يكون مسيحياً بالاسم فقط من غير أن يكون فيه حبّ الشهادة. . . إن قصة منحة قسطنطين ليس لها أساس تاريخي ولكن كلمات دانتي ليست خالية من الحقيقة المحزنة:

آه يا قسطنطين كم من البلاء أنجبت
ليس باعترافك بل بتلك المنحة الكريمة
التي نالها منك الأب الأول الموسر.

من الواضح أن مدينة الرب لم تتأسس بصورة كاملة على الأرض - فهي في القرن الرابع ليست أعظم منها في القرن الأول - وليس بالإمكان امتداح الإمبراطورية التي تحّولت للنصرانية على أنها متوافقة مع الكنيسة التي افتدت الإنسانية. إن الدرس الأساس من تلك الفترة هو أنه لا بدّ من الاستمرار في لفت نظر الناس إلى المستقبل. نعم لقد تمّ ذبح الوحش والنبي الكذاب ولكن الناس عامة لا زالوا يعبدون ظلّهم. لا بدّ أن يستمر القتال ويجب على المسيحيين أن يتعلموا أن يكون لهم مكاناً في عالم المستقبل. تهرّب البعض من المهمة الصعبة وذهب يلتمس المدينة الغارقة في الصحاري، والبعض استسلم بسهولة كبيرة لبريق الحياة الدنيا. ولكن المذنبين الذين استمروا في المحاولة هم شهود على العقيدة كما هو حال شهداء الأجيال المبكرة الذين كان من بينهم بعضًا من أعظم قديسي الكنيسة الذين لم تذهب شهادتهم سدى[1].

إن المغزى الذي نريد أن نستقيه من هذا الاقتباس الطويل هو أن الشيء نفسه ينطبق على الإسلام، ولكن في القرن الأول من تاريخه وليس في القرن الرابع!

---

(1) هيربرت هـ غاوين، **تاريخ الدين**: ص 490.

الفصل الرابع



الصراع داخل الإسلام وأصوله

بيّنا في الفصل السابق أن هنالك نوعين من الناس الذين جذبهم الإسلام خلال حياة النبي:

(1) الأشخاص المسحوقون الذين وجدوا في الإسلام بلسماً لمشاعرهم المجروحة.

(2) البدو الذين رأوا فيه فرصة كبيرة لتعزيز مصالحهم الدنيوية والتسلط على باقي الناس.

نشأ الصراع بين هاتين الفئتين بقوة شديدة كما يشير أحمد أمين واستمر وقتاً طويلاً[1].

يخبرنا العلايلي أنه بعد موت النبي مباشرة اعتزل بعض أصحابه الحياة السياسية وبدأوا يمارسون شعائرهم الدينية بصورة سرية، ورأوا أن على الإسلام أن لا يدخل في السياسة والأمور الدنيوية[2].

أعتقد أن هذه القصة ذات دلالة وأهمية كبيرة بالرغم من

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 82.

(2) عبدالله العلايلي، **تاريخ الحسين**: ص 81.

الاهتمام القليل الذي أولاه لها مؤرخو الإسلام. إنها ترينا بوضوح نقاء الوجدان الديني بين المسلمين الأوائل، وتشير أيضاً إلى فطرة الإسلام الأولى عندما كان ديناً نقياً مهتماً فقط بالروح الإنسانية وجعلها مستعدة للخلاص. هناك الكثير من المسلمين في الواقع ممن يعتقدون أن النبي لم يكن يقصد تغيير الدين الذي جاء به إلى نظام سياسي ديني في نهاية الأمر. إنهم يقولون إن غرضه الوحيد عندما تبنى طريقة الحرب في المدينة كان الدفاع عن أتباعه ضد الإرهاب والاضطهاد. ويبدو أن القرآن يدعم هذا الرأي: كان المسلمون مأمورين بالقتال وليس ببناء دولة بل إنهم مأمورون بتوفير ملاذ آمنٍ للمؤمنين لممارسة شعائرهم الدينية بحرية.

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾(1)

ويقول في موضع آخر:

﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾(2)

أرى أنه من الخطأ أن نشير إلى النبي محمد على أنه

(1) سورة الحج، الآيتان: 39-40.

(2) سورة البقرة، الآية: 193.

رجل دولة، أي أنه لديه نية واضحة لتأسيس دولة. إذا تتبعنا تاريخ محمد خطوة خطوة بعد هجرته إلى المدينة سنرى أن ما شغل فكره لم يكن السياسة إطلاقاً. لقد كانت نواياه الرئيسية بلا ريب تتمثل في تنظيم أتباعه في جيش منظم لغرض الدفاع عن دينه. أعتقد أن كينكلوي محقاً عندما يشير إلى محمد على أنه «قائد عسكري بالإضافة إلى كونه نبياً»[1]. إن فكرة بناء الدولة يمكن أن تكون فكرة تالية تطورت عن متابعة سياسة الحرب على مسارها الطبيعي.

لقد أذن الله كما يعبّر القرآن للمؤمنين بالقتال لأنهم ظُلموا ولكن عندما تبدأ الحرب فلا يمكن تحديدها بهدفها الأصلي وخصوصاً بعد موت النبي.

إن البدو معتادون جداً على القتال حتى أنهم يقاتلون بعضهم بعضاً إذا لم يجدوا أحداً آخر يقاتلونه. يعطينا أحد الشعراء العرب وصفاً لهذه العادة المتأصلة من خلال هذه الأبيات الشعرية:

مَنْ تكُنِ الحَضارَةُ أعْجَبَتْهُ   فأيّ رِجَالِ بادِيةٍ تَرَانا

وَمَنْ رَبَطَ الجِحَاشَ فإنّ فِينا   قَناً سُلُباً وَأفْرَاساً حِسانَا

وَكُنَّ إذا أغَرْنَا على جَنَابٍ   وَأعْوَزَهُنَّ نَهْبٌ حَيْثُ كانَا

---

(1) صامويل كلارنس كينكلوي، النبي محمد: دراسة في سوسيولوجيا القيادة: ص 9.

أغرْنَ مِنَ الضبابِ على حَلَالٍ وضَبةَ إنَّهُ مَنْ حانَ حانَا[1]

كان لا بدّ إذن أن يقوم الخلفاء بتوجيه ميول البدو القتالية نحو العالم الخارجي من أجل الحفاظ على الأمن والنظام في الداخل، وكانت النتيجة أن بنوا إمبراطورية عظيمة. يقول فيليب حتي:

> إن الحملات العسكرية لم تأتِ نتيجة لحسابات متأنية وهادئة بكل معنى الكلمة، بل تبدو أنها قد بدأت كغزوات لتوفير متنفسات جديدة للروح القتالية لدى القبائل التي أصبح محرم عليها الآن الاقتتال فيما بينها، وكان الهدف في معظم الحالات هو تحقيق المغنم وليس الحصول على موطئ قدم دائمي. ولكن الآلة التي بُنيت على هذه الشاكلة خرجت عن سيطرة من بناها واكتسبت هذه الحركة زخماً أكثر فأكثر كلما مرّ المحاربون من نصر إلى نصر. عندها بدأت الحملات المنظمة وتبعتها بصورة حتمية الإمبراطورية العربية. لذلك فإن تأسيس تلك الإمبراطورية كان نتيجة منطق الظروف المباشرة أكثر مما كان نتيجة التخطيط المبكر[2].

ولكن لا بدّ أن نتذكر هنا أن الإمبراطورية التي تأسّست

---

(1) فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 25؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 9.

(2) فيليب حتي، المصدر السابق، ص 145.

بهذه الطريقة حملت في داخلها بذرة معضلة كبيرة. إنها لم تشبه أية إمبراطورية أخرى بناها البدو. إن البدويين الذين انتصروا على الأمم المختلفة كان برفقتهم المسلمون الأتقياء الذين اعتبروا أنفسهم بناة عقيدة جديدة على وجه الأرض، وهنا نأتي إلى الصراع العويص بين النمطين المتميزين من المسلمين الذين ذكرناهم في بداية هذا الفصل.

إن المسلمين الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام بإخلاص عميق وتفان كبير استفادوا من البيئة المواتية داخل الإمبراطورية الإسلامية وبدأوا يدعون الناس لدينهم العزيز. البدو ـ من جانب آخر ـ لم يبالوا بأخذ أي خطوات جدية في طريق الدعوة الدينية، فالدين الحق في نظرهم هو الدين الذي يحقّق النصر. الدعوة في نظرهم ليست ذات معنى كون السيف وحده دليل الحق، حتى أن بعض شيوخ البدو كانوا يكرهون الدعوة. إنهم في الواقع منعوا في بعض الحالات رعاياهم عن اعتناق الإسلام على أساس أن ذلك سيقلّل من حجم الجزية التي يجبونها منهم، وهذا الحدث أبكى المؤمنين في مدينة البصرة آنذاك[1]. أرسل الخليفة عمر الثاني (بن عبد العزيز) مرة إلى واحد من ولاته مذكراً إياه «إن الله أرسل محمداً هدىً للناس وليس جابياً للجزية»[2].

واحدة من المبادئ الرئيسية في الإسلام هي المساواة بين

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 92.

(2) القاضي أبو يوسف، **كتاب الخراج**: ص 15.

المؤمنين، فكما يقول القرآن ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1] إلا أن البدو عاملوا المسلمين حديثي العهد بالإسلام باحتقار ووحشية وظلم[2]. يقول السير بيرسي سايكس:

> إن الاحتقار الذي أبداه الفاتحون إزاء الشعوب التي أخضعوها كان أقوى من الاحتقار الذي أبداه النورمان تجاه الساكسونيين، ويتمثل هذا في قولهم: (ثلاثاً تبطل الصلاة: إذا مرّ الموالي والحمار والكلب)[3].

فلنقتبس من كلام البروفسور نيكولسن الذي يُعتبر حجة في تاريخ العرب:

> ظنوا أنهم سينالون التقدير باعتناقهم لدين فاتحيهم ولكنهم وجدوا أنفسهم مخطئين. لقد تمّ إلحاق المسلمين الجدد كموالي لإحدى القبائل العربية فلم يتمكنوا من أن يصبحوا مسلمين على قدم المساواة، فبدلاً من حصولهم على الحقوق المتساوية التي كانوا يطمحون إليها والتي كان من المفروض أن يتمتعوا بها حسب مبادئ الإسلام، وجد الموالي أنفسهم محط ازدراء وتحقير أسيادهم، وكان عليهم الخضوع لكل

---

(1) سورة الحجرات، الآية: 13.

(2) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الأول، ص 26؛ روبن ليفي، **سوسيولوجيا الإسلام**: المجلد الأول، ص 82 وما يليها؛ فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 232.

(3) السير بيرسي سايكس، **تاريخ بلاد فارس**: المجلد الأول، ص 536.

أنواع الإهانة الاجتماعية، وبدلاً أن يكونوا معفيين من الخراج والجزية التي يدفعها غير المسلمين فقد بقوا مطالبين بتلك الضرائب المتزايدة التي فرضها المسؤولون في الحكومة[1].

لهذا السبب كان الوضع مليئًا بالخطر. لقد كشف ماكس شيلر مؤسس علم اجتماع المعرفة أن مشاعر الاستياء تكون منتشرة بصورة خاصة في المجتمعات التي تعجّ بالإيديولوجيات الداعية للمساواة ولكنها غير متحققة في البنية الاجتماعية الفعلية[2]. يعني هذا فيما يتعلق بموضوع بحثنا أن وجود التعاليم السامية الداعية إلى المساواة في الإسلام جنباً إلى جنب مع المعاملة غير العادلة بين الناس في الإمبراطورية الإسلامية قادت بصورة طبيعية إلى تصادم الإيديولوجيات بين الظالم والمظلوم، وبذلك تكون هناك فرصة لنشوء دين جديد تجد فيه الطبقات المظلومة بلسماً لجراحها، وبهذا نشأ مذهب التشيع بعقدته المثالية وتمرّده الضعيف.

من المفيد ربما في هذا الخصوص أن ننظر إلى البلد الأول الذي ظهر فيه التشيع وندرس الأسباب التي أدّت إلى ظهوره هناك بدلاً من أماكن أخرى.

يشير فيليب حتي إلى أن العراق ـ من بين جميع بلاد

---

(1) ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 248.

(2) جيرالد دو غريه، **المجتمع والإيديولوجيا**: ص 10-11.

الإسلام ـ أثبت أنه التربة الأكثر خصوبة لنمو عقائد التشيع[1]. وهناك أدلة معينة تشير أن العراق تلقى مقداراً من تعاليم المساواة أكبر من التعاليم التي تلقاها أي ركن آخر من أركان الإمبراطورية الإسلامية. إن العراق، بكلمة أخرى، استقبل عدداً غير طبيعي من المسلمين المؤمنين الفاتحين والذين كانوا يؤمنون بقوة بالمساواة والأخوة بين المسلمين، لا فرق في ذلك بين عربيهم وأعجميهم.

في وقت من الأوقات عاش في الكوفة التي أسّسها المسلمون الفاتحون وجعلوها معسكرهم الرئيسي في العراق مائة وسبعة وأربعين من صحابة النبي[2]. وكان سبعون منهم على الأقل من البدريين الذين قاتلوا مع الرسول في معركة بدر عندما كان احتمال النصر الدنيوي للإسلام أمراً مشكوكاً فيه كثيراً[3]. إذا علمنا أن عدد البدريين الإجمالي في بداية معركة بدر كان ثلاثمائة وخمسة[4] قُتل الكثير منهم أو ماتوا قبل تأسيس الكوفة أي قبل سبعة عشر عاماً، فسندرك النسبة الكبيرة من البدريين الذين عاشوا في مدينة الكوفة مقارنة مع غيرهم ممن عاشوا في المراكز الأخرى من الإمبراطورية.

أما القرشيون ـ أرستقراطيو مكة الذين اعتنقوا الإسلام

---

(1) فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 249.
(2) حسين براقي، **تاريخ الكوفة**: ص 384 وما يليها.
(3) المصدر السابق، ص 108.
(4) المقدادي، **تاريخ الأمة العربية**: ص98.

بعد انتصاره ـ فمن الصعب أن تجدهم في الكوفة وغالبيتهم ذهبوا إلى الشام[1] وهي الحقيقة التي يمكن أن تفسّر ـ ولو جزئياً ـ الأسباب التي جعلت السوريين مطيعين بصورة كبيرة للحكومة وغير ميالين إلى أي نوع من أنواع الخلاف. على كل حال يرى السبيتي أن انتشار التشيع في الجزء الجنوبي من الساحل السوري قد تحقّق بفعل دعوة أبي ذر الغفاري الذي نفاه الخليفة بسبب أفكاره التحريضية الداعية إلى المساواة والعدالة الاجتماعية[2].

في الواقع، اعتاد المؤرخون العرب على مقارنة العراق بسوريا فيما يتعلق بنزعة أهل العراق الطائفية وحبّهم للتمرد على الحكومة. هناك قول مشهور حول نزعة أهل العراق هذه والذي اعتاد المسلمون على قبوله من المسلمات وتوارثوه أباً عن جد من غير أن يتساءلوا عن أسبابه. يعزى هذا القول إلى الحجاج بن يوسف الثقفي ـ من أشهر حكام العراق من القرن الأول الهجري ـ حيث قال في أول خطبة له هذه الكلمات: «يا أهل العراق، يا أهل الشقاق والنفاق....»

حاول الجاحظ ـ وهو من أعظم المؤلفين والمفكرين العرب (150 ـ 255 هـ) ـ أن يعزو حب الشقاق لدى العراقيين إلى دهائهم، حيث ادعى أنهم أكثر ذكاءً من أهل

---

(1) محمود عباس العقاد، **أبو الشهداء**: ص 27؛ ابن خلدون، **كتاب العبر**: المجلد الثالث، ص 3 وما يليها.

(2) عبدالله السبيتي، **أبو ذر**: ص 139.

الشام «أهل فطنة وذكاء»[1]. يعزو أحمد أمين هذه الخاصية إلى حقيقة أن أكثر الثورات والحروب الأهلية الإسلامية حدثت في العراق[2]. يبدو أن أحمد أمين لم يحل شيئاً بتفسيره هذا، فلا يزال هذا السؤال بحاجة إلى إجابة: لماذا كان العراق الساحة لكل هذه الثورات؟

يظهر أن المستشرق فيدا يعزو أوائل هذه الثورات التي قامت ضد الخليفة الثالث عثمان بن عفان إلى عوامل اقتصادية. يذكر فيدا:

> إنه على كل حال في هذه المرحلة فقط حدثت أول ثورة في العراق، البلد الذي كان أكثر معاناة من الأزمة الاقتصادية والبلد الذي كانت عناصره المضطربة الأكثر تنوعاً[3].

أنا أرى أن العامل الاقتصادي ليس كافياً. صحيح أن ثقل الضرائب كان كبيراً على كاهل المزارعين العراقيين في ذلك الوقت، إلى درجة أن الكثير منهم هجروا أراضيهم وانضموا إلى بروليتاريا المدينة[4] ولكن النقطة التي نحتاج إلى تأكيدها

---

(1) عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، **البيان والتبيين**: المجلد الثاني، ص 94.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 182 ـ 183.

(3) ل. د. فيدا، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثالث، ص 1010.

(4) راجع: يحيى أبو يوسف، **كتاب الخراج**: ص 57؛ أحمد أمين، المصدر السابق، ص 92؛ جورجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**: المجلد الثاني، ص 86 وما يليها.

هنا هي أن مجرد القهر والاستغلال لا تخلق الاستياء أو المعارضة. إن السبب الحقيقي للاستياء هو الإيمان الراسخ لدى المقهورين في أنهم لا يعاملون بمساواة، وأن الظلم واقع عليهم بلا عدالة. يقول دو غريه:

> إن القهر والدونية لا تقودان لوحدهما إلى الاستياء فلا بدّ أن تكونا مقرونتين بمشاعر قوية بالأهمية الشخصية والاعتداد بالنفس. كما يبين ماكس شيلر أن النظام الطبقي المتأصل والإيمان بالجبرية في الهند لا يقودان إلى الاستياء بين الفئات الخاضعة لتلك الثقافة، وهذا الأمر بالتحديد مردّه حقيقة أنه لا يوجد ادعاء بالمساواة بين الطبقات، وأن أفراد الطبقات الدنيا يعتبرون أن منزلتهم أمر طبيعي وصحيح[1].

يشير التاريخ إلى أن المزارعين العراقيين كانوا يألفون ولربما معتادين على الاستغلال من قبل البدو حتى قبل الاجتياح العربي بفترة طويلة. يمكن أن يكون هناك بعض الصحة في الرأي القائل إن العراقيين كانوا أوائل الأقوام الزراعية في تاريخ البشر الذين عانوا من الهيمنة البدوية، ويمكن أن يكونوا استقبلوا موجات من الغزو البدوي من الصحارى المحيطة أكثر من أي شعوب أخرى من العالم. يقول هـ. ج. ويلز:

> إن تغيير المستوطنات والفتوحات البدوية وصقل

---

(1) دو غريه، **المجتمع والإيديولوجيا**: ص 12.

المجتمع والفتوحات الجديدة وصقل المجتمع من جديد الذي يميّز هذه المرحلة من التاريخ يمكن ملاحظتها بشكل خاص في منطقة دجلة والفرات المنفتحة في كل اتجاه على مناطق شاسعة ليست مجدبة بصورة كافية كي تكون صحراء بصورة كلية، ولكنها لم تكن خصبة كفاية لإعالة المجتمعات المتحضرة. ربما يكون السومريون هم أول الأقوام الذين شكّلوا مدناً حقيقية في هذا الجزء من العالم بل وفي أي جزء من العالم[1].

إذن جاء العرب إلى العراق بعد موجات كثيرة من الاجتياحات البدوية ولكن هذه الموجة كانت مختلفة عن الموجات السابقة. إنها لم تكن مجرد موجة بدوية حيث إنها جلبت نوعاً آخر من الأقوام إلى جانب المقاتلين البدويين. هؤلاء الأقوام لم يبالوا كثيراً بالقتال بقدر اهتمامهم بالدعوة إلى دينهم الجديد.

يشير بعض المؤرخين إلى أن الموالي أصبحوا أكثر إيماناً في دينهم الجديد من البدو[2]. أعتقد أن سبب ذلك هو أن الموالي أخذوا دينهم عن المؤمنين الصالحين وليس من البدو، وبالإضافة إلى ذلك يمكن أن يكونوا اعتنقوه كسلاح

---

(1) هـ. ج. ويلز، **ملخص التاريخ**: ص 164.

(2) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**: المجلد الثاني، ص 90-91، مقتبس في كتاب **فجر الإسلام** لأحمد أمين: ص 82 و94.

ضد الفاتحين المتغطرسين. يمكن القول إذن إن البدو جلبوا معهم حينذاك بذور دمارهم. إنهم جاؤوا بمعضلة.

❊ ❊ ❊

هناك على كل حال ظاهرة أخرى يمكن أن تجذب انتباهنا فيما يتعلق في الاختلاف بين العراق وسوريا. لاحظت أن الكثير من الفاتحين المسلمين الذين دخلوا العراق لم يكونوا من أصول بدوية نقية. الكثير من القبائل جاءت من جنوب الجزيرة العربية - اليمن[1]. يجب أن نوضّح هنا أن اليمن كانت وما زالت بلداً زراعياً ولديها تاريخ طويل جداً من الحضارة والثقافة المستقرة قبل زمن النبي محمد[2].

يميّز جولدتسيهر بين عرب الجنوب وعرب قلب الجزيرة العربية فيما يتعلق بالميول الدينية، فهو يرى أن الجنوبيين هم أكثر تديناً بكثير[3]. لقد كان الشيعة الأوائل على أية حال من عرب الجنوب على حدّ رأي شتروتمان[4].

إذا عدنا إلى سوريا نجد أن أكثر الذين فتحوها كانوا من

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 180.

(2) فيليب حتي، المصدر السابق، الفصل الخامس؛ درويش مقدادي، **تاريخ الأمة العربية**: الفصل الرابع.

(3) هـ واير، بند «الجاهلية»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الأول، ص 999.

(4) ر. شتروتمان، بند «الشيعة»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 353.

العرب القرشيين والموالين لقريش - وهم ممن لا يؤمنون بالمساواة بين الناس إطلاقاً. يخبرنا ابن خلدون في كتابه «التاريخ» قصة طويلة تصوّر بوضوح هذا الصراع الإيديولوجي بين القرشيين في سوريا واليمانيين في العراق[1].

صحيح أن أحفاد علي الذين كانوا ولا زالوا محترمين لدى العراقيين هم أنفسهم قرشيون ولكن يجب أن لا ننسى أنهم ينتمون بالإضافة إلى نسبهم بالرسول إلى فرع مميز من فروع قريش الذين كانوا أكثر ميولاً إلى الدين من غيرهم برأي الكثير من المؤرخين[2].

إن الخليفة الرابع علي بن أبي طالب الذي جعل الكوفة عاصمةً له يعتبر القرشيين ألدّ أعدائه[3]. في الحقيقة إن مجيء الخليفة علي إلى العراق كان بحدّ ذاته واحداً من العوامل الكبيرة التي جعلت هذا البلد أرضاً خصبة لنشوء الجدل الطائفي. سنرى في الفصل السابع الشخصية المميزة لعلي وعلاقته بمعضلة الإسلام. يكفي هنا أن نشير إلى تأثيره الهائل على ظهور الاستياء بصورة عامة ونمو التشيع بصورة خاصة في العراق.

---

(1) اقرأ القصة كاملةً في كتاب ابن خلدون **كتاب العبر**: المجلد الثاني، ص 140.

(2) محمود عباس العقاد، **أبو الشهداء**: ص 49 وما يليها.؛ ج. أوساني، **الموسوعة الكاثوليكية**: بند: «الجزيرة العربية»، المجلد الأول، ص 672.

(3) محمد عبده، **نهج البلاغة**: المجلد الثاني، ص 103؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 148.

لم يدعُ عليّ إلى المساواة فحسب، بل إنه أعطى مثالاً واقعياً للمساواة في تصرفاته الشخصية. لقد عامل جميع أصناف الناس بصورة متساوية بغضّ النظر عن العرق والأصل والثروة أو حتى الدين. نراه اعتاد على قضاء بعض من وقت فراغه في محل بقالة تابع لأحد أصحابه الذي كان يبيع التمر، حتى أنه كان يبيع التمر بنفسه عندما يكون صاحبه التمّار غير موجود في المحل[1]. يحكى أنه أضاع درعه يوماً من الأيام ووجده بعدها بحوزة نصراني، فأخذ النصراني إلى قاضي الكوفة؛ ولأن علياً لم يكن لديه شاهد يدعم دعواه فقد حكم القاضي لصالح النصراني. فذهب النصراني بدرع الخليفة والخليفة ينظر.

أرجع عليّ نسبه ونسب جميع القرشيين معه إلى قرية صغيرة جداً في العراق[2]. إن العلماء المسلمين تحيروا وما زالوا متحيرين من المغزى الحقيقي من ذلك لأن قريشاً كانت تُعتبر أنبل قبيلة بين العرب قاطبة. يعتقد أحمد أمين أن علياً لم يدّعِ هذا الشيء. ولكن الموالي اختلقوا هذه القصة كردة فعل على العرب الذين كانوا فخورين جداً بنسبهم وكانوا ينظرون باحتقار إلى رعاياهم في العراق[3].

إن الوقت القصير الذي قضاه الخليفة علي في العراق بلا

---

(1) حسين براقي، **تاريخ الكوفة**: ص 286.

(2) أ. م. أكد، **عبقرية الإمام**: ص 40-41.

(3) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الأول، ص 76.

شك جعل الموالي واعين بحقوقهم في المعاملة العادلة، وفتحت أعينهم على المبادئ الحقيقية للإسلام.

الجدير بالملاحظة أن الموالي عانوا ظلماً كبيراً بعد موت علي مباشرة. لقد قال معاوية يوماً من الأيام والذي جاء بعد عليّ في الخلافة من عاصمة الخلافة الشام:

> إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد قطعت على السلف، وكأني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان، فقد رأيت أن أقتل شطراً منهم، وأدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق[1].

لذا فإنه ليس غريباً أن نجد أن ذكرى عليٍّ أصبحت مجيدة ومقدسة بين موالي العراق بعد موته. إن كلمة «الشيعة» تعني في العربية «الأتباع» واستخدمت أصلاً للإشارة إلى أتباع علي[2]. إن شعب العراق يحبّ علياً حباً جماً حتى الوقت الحاضر وضريحه في النجف هو واحد من أكثر الأماكن قداسة في العراق، وغالبية العراقيين يحبون أن يُدفنوا بعد موتهم بجوار ضريح إمامهم الحبيب.

لا بدّ أن نوضح هنا قبل أن نغادر هذا الفصل أن

---

(1) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**: المجلد الثاني، ص 90، مقتبس في كتاب أحمد أمين **فجر الإسلام**: ص 90.

(2) ر. شتروتمان، بند «الشيعة»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 350.

موالي العراق ادعوا خطأً أنهم فرس كما يبيّن البروفسور نيكولسن[1]. أعتقد أنهم تبنوا أصلاً فارسياً لغرض التقليل من شأن الأصل النبيل للفاتحين.

يمكن أن يُفسِّر هذا السبب الذي لأجله يُرجع دوزي التشيع إلى أصول فارسية. في الواقع إن الفرس الحقيقيين تحوّلوا إلى التشيع بوقت متأخر جداً مقارنة بالموالي في العراق. هنالك بعض الأدلة التاريخية التي تبيّن أن غالبية الفرس بقوا على مذهب السُّنة لوقت طويل جداً بعد اعتناقهم الإسلام[2]. إن الفرس تحوّلوا إلى التشيع بالجملة خلال حكم السلالة الصفوية التي حكمت في القرن العاشر الهجري. يرى سايكس أن الشاه إسماعيل الصفوي (905-930 هجرية؛ 1499-1524 ميلادية) جعل التشيع المذهب الرسمي لبلاد فارس[3].

يجب أن نميّز هنا بين التشيع في بلاد فارس اليوم وتشيع العراق في الأيام الأولى. بعد أن أصبح التشيع المذهب الرسمي فإنه بالطبع فقد وهجه وحيويته التي تمتع بها في أيامه الأولى. إنه لم يعد دين المسحوقين الذين ينشدون بلسماً لمشاعرهم الجريحة؛ إنه أصبح

---

(1) ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 279.

(2) محمد أمين الزين، **الشيعة في التاريخ**: ص 150 وما بعدها.

(3) المصدر السابق، ص 154.

مذهب الدولة. أو حسب تصنيفترويلتاك إنه أصبح «كنيسةً» بعد أن كان «مذهباً»[1].

لربما يكون ذا صلة بموضوعنا أن نقتبس هنا من ينغر حول الاختلافات بين الكنيسة (المؤسسة الدينية) والمذهب:

> الكنيسة «تطغي على العالم وبذلك فإن النزعة الدنيوية تطغى عليها» أما المذهب فهو «دين بسيط خالٍ من السلطة الدنيوية» و«يميل إلى أن يكون راديكالياً» و«غالباً ما يكون مرتبطاً بالطبقات الفقيرة»[2].

يبدو أن هذا التطور في التشيع كان أمراً حتمياً، فالمذهب نادراً ما يبقى مذهباً إلى الأبد. يمكن أن نطبق النظرية الديالكتيكية الجدلية لهيغل هنا على مستوى كبير. يمكن أن يبدأ الدين كمذهب مثالي يتبناه المضطهدون ضد المؤسسة الدينية الرسمية لمضطهديهم ولكن سرعان ما تحصل كتلة كبيرة من الأتباع فإنها تنصّب نفسها كمؤسسة دينية منفصلة تقوم بدورها باضطهاد أي فرقة مبدعة تُنشأ جديداً. ويستمر ينغر بالقول:

> لا بد أن نتذكر على أية حال أن المؤسسة الدينية (الكنيسة) والمذهب يصبّ أحدهما في الآخر. فالمذهب ينشأ وينمو عن بعض ملامح تعاليم المؤسسة

---

(1) ج. م. ينغر، **الدين في الصراع على السلطة**: ص 8.

(2) المصدر السابق، ص 19.

الدينية، وإذا أراد أن يستمر في البقاء في المجرى التاريخي فلا بدّ أن يتطور مرة ثانية إلى مؤسسة رسمية[1].

قد يكون من المفيد في هذا السياق أن ننّوه إلى أنه ظهر في بلاد فارس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ديناً جديداً نما عن التشيع تحت اسم البابية والذي تطوّر مؤخراً إلى المذهب البهائي[2].

---

(1) ج. م. ينغر، **الدين في الصراع على السلطة**: ص 19.

(2) السير بيرسي سايكس، **تاريخ بلاد فارس**: المجلد الثاني، ص 241 وما يليها.؛ دوايت دونالدسون، **المذهب الشيعي**: الفصل 33.



الفصل الخامس



صراع الظالم والمظلوم

يبدو أنه يوجد تشابه كبير بين الموالي في الإمبراطورية الإسلامية الذين لجأوا إلى التشيع كردّ فعل ضد مضطهديهم وبين رعايا الإمبراطورية الرومانية الذين لجأوا إلى المسيحية. يذهب روبن ليفي أبعد من ذلك ويقارن مكانة الموالي المسلمين بمكانة الزنوج في الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة الأمريكية[1].

أظن أنه من المناسب أن أقتبس هنا بعض ما قاله توينبي عن ردة فعل الزنوج ضد المعاملة غير العادلة التي عانوا منها في الولايات المتحدة، وهو رد فعل يبدو مشابهاً لردة فعل الموالي في الإمبراطورية الإسلامية:

> يبدو أن الزنجي يجيب على التحدي الكبير الذي يواجهنا بجواب ديني يمكن أن يثبت لنا في هذه الحالة عندما نعيد النظر فيه أنه مشابه لاستجابة أهل المشرق القدماء للتحدي الذي واجههم من أسيادهم

(1) روبن ليفي، **سوسيولوجيا الإسلام**: المجلد الأول، ص 84.

الرومان. إن الزنجي كيّف نفسه لبيئته الاجتماعية الجديدة من خلال إعادة اكتشافه في المسيحية بعض المعاني والقيم الأصيلة، كانت المسيحية الغربية تجاهلتها منذ زمن بعيد. لقد اكتشف الزنجي من خلال فتح ذهنه البسيط الانطباعي للأناجيل أن المسيح كان نبياً جاء إلى العالم ليس ليُثبت الأقوياء في مناصبهم بل من أجل إجلال المتواضعين والحلماء. . . لذا يمكن أن تصبح المسيحية ـ إن لم تكن كذلك على الإطلاق ـ العقيدة الحيّة لحضارة ميتة للمرة الثانية. إذا قدر لهذه المعجزة أن تتحقق بالفعل على يد كنيسة الزنج الأميركيين فستكون تلك الاستجابة الأكثر دينامية لتحدي العقوبات الاجتماعية التي مازال البشر يقومون بها[1].

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن توينبي يتوقع من الزنوج الأميركان أن يحققوا في المسيحية ما حقّقه الشيعة في الإسلام. إن الشيعة بالفعل لا يعترفون بالتغيير في طبيعة الإسلام بعد الهجرة، فهم ما زالوا ينظرون إلى الإسلام على أنه دين المظلومين والمتواضعين.

في الوقت الذي نجد أن أكبر مناسبة لدى السُّنة يتمثل في المولد النبوي نرى أن يوم عاشوراء ـ وهو اليوم الذي قُتل فيه

---

(1) آرنولد توينبي، **دراسة في التاريخ** (النسخة المختصرة، د. س. سمورفيل): ص 129.

حفيد النبي الحسين بأمر من يزيد - يمثّل أكبر مناسبة لدى الشيعة. لاحظ السير بيرسي سايكس أن أئمة الشيعة يحتلون مكانة أكبر في قلوب الشيعة من مكانة الرسول[1]. يتفق العديد من الرحالة والعلماء مع النقطة التي يثيرها سايكس، غير أن هذا ليس صحيحاً تماماً. إن ذلك ما يبدو للمراقب السطحي وذلك بسبب الاحتفالات الكبيرة التي يقوم بها الشيعة إحياء لذكرى أئمتهم. إنهم يفعلون ذلك في الواقع ليس لأنهم يفضلون أئمتهم على النبي بل لأنهم يجدون في أئمتهم الذين اضطهدهم الخلفاء رموزاً لثوراتهم.

يصف شتروتمان هذا الحافز لدى الشيعة كما يلي:

> كما قوبلت الجهود التي بذلها الشيعة بمقاومة كبيرة في الميدان السياسي فقد كرسوا أنفسهم للميدان الديني. إن التجارب الشيعية كانت ملائمة بوجه خاص لتعزيز هذا التطور، فنجد أن استشهاد أحد أحفاد علي يتبعه استشهاد آخر. إلا أنّ دم الحسين الذي أراقته سيوف جيش الحكومة كان هو بذرة المؤسسة الشيعية، فقد استعاد الدين ثانيةً العاطفة التي تمّ التضحية بها من أجل الإسلام الرسمي منذ زمن الثروة التي وضعت سيرة النبي بعد الهجرة على طريق الرخاء الدنيوي، واستبعدت أي احتمالية لعودته من خلال موتٍ هادئٍ خالٍ من أي نوع من أنواع

(1) السير بيرسي سايكس، **تاريخ بلاد فارس**: المجلد الأول، ص 544.

المآسي التي يمكن أن تعطي ثمرها بهذا الاتجاه. إن الإصرار على فكرة الآلام تغلغلت في الفكر الشيعي بصورة عميقة لدرجة أنها خلقت أساطير تعجّ بالمشاكل التاريخية الصعبة التي جعلت حتى حياة أحفاد علي الذين لم يحققوا أي بروز إطلاقاً تنتهي بالشهادة غالباً بالسم بأمر من الخليفة. . . . .[1]

ربما يكون من المفيد في هذا المقام أن نقتبس من كلام السير بيرسي سايكس حول انطباعه الشخصي عن مسرحيات واقعة كربلاء (التشابيه كما يسميها الشيعة في العراق):

شاهدت هذه المسرحيات وأشهد بأن الاستماع لولولة النساء الشديدة ومرارة الأسى لدى الرجال أمر مثير للغاية إلى درجة أنه من الصعب أن لا تلعن شمر بن ذي الجوشن ويزيد بن معاوية بالشدة والحماسة التي يلعنهم بها باقي الجمهور. بالفعل تمثل التشابيه قوة من الحزن الحاد ليس من السهل أن نقدّرها والمشهد الذي رأيته سيبقى ماثلاً في ذاكرتي ما بقيت على قيد الحياة[2].

يجب أن لا ننسى هنا أن الشيعة يعتقدون أن الحسين قدّم نفسه طوعاً لجيش الخليفة لكي يقتلوه من أجل أن يطهّر المسلمين من ذنوبهم[3].

---

(1) ر. شتروتمان، بند «الشيعة»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 130.

(2) السير بيرسي سايكس، **تاريخ بلاد فارس**: المجلد الأول، ص 542.

(3) دوايت دونالدسن، **المذهب الشيعي**: ص 335.

يذكرنا هذا طبعاً بالمعتقد نفسه لدى المسيحيين فيما يتعلق بصلب المسيح. وهناك ظاهرة أخرى في التشيع تذكرنا هي الأخرى بظاهرة مشابهة في المسيحية وهي ظاهرة التجلي والتي هي شديدة الصلة بدافع الآلام. يقول شتروتمان:

. . . . . إن موت الحسين بالنسبة للشيعة مهّد الطريق إلى الجنة، وهذا نتيجة فكرة دينية أخرى تشقّ طريقها هنا والتي تكون مرتبطة عادةً بدافع الآلام كما يرينا تاريخ الدين، وهذه الفكرة هي فكرة التجلي أي تجلي الوجود الإلهي في الجسد البشري[1].

يكمن هنا واحد من أهم الاختلافات بين الشيعة والسُّنة. لا بدّ أن نوضح في هذا الموضع أن الإمام كما يراه الشيعة مختلف تماماً عن خليفة السُّنة.

الخليفة بالنسبة للسُّنة هو مجرد حاكم دنيوي للبلاد الإسلامية، وهو مجرد من أي سلطة دينية أياً كانت[2] بينما أئمة الشيعة «المعصومون من الذنوب والذين لا تبلى أجسامهم وهم شفعائهم عند الله»[3]. إنهم ليسوا خلفاء دنيويين للنبي فحسب بل المنصّبون من الله ورثةً للرسول في مقامه الديني وتراجمةً لوحي الله. إنهم باختصار القادة الدينيين والدنيويين

---

(1) ر. شتروتمان، بند «الشيعة»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 451.

(2) دوايت دونالدسن، **المذهب الشيعي**: ص 21.

(3) السير بيرسي سايكس، **تاريخ بلاد فارس**: ص 543-544.

لهذا العالم[1]. إضافة إلى ذلك هنالك عدد كبير من الشيعة يسمون «أهل الغلو» الذين يعتقدون أن جزءاً من الله حلّ في جسد علي وباقي الأئمة واحداً تلو الآخر[2]. أي أن الأئمة ليسوا ذوي طبيعة بشرية بحتة بل إنهم رجال-آلهة بشكل أو بآخر أو كما يصفهم شتروتمان «الوجود الإلهي في البشري».

يمكن أن نطرح سؤالاً مهماً هنا وهو «لماذا هم هكذا؟» ما هو العامل الاجتماعي الذي يقف وراء هذه الظاهرة الغريبة الموجودة في التشيع والمسيحية وربما جميع الثورات المأساوية؟

أعتقد أن الجواب يوجد في نظرية نيتشه «أصل الأخلاق». هذه النظرية مفيدة جداً في هذا السياق بالرغم من منهجها المنحاز للفاشية. يبدو أن علماء النفس والاجتماع المحدثين يتفقون بتدرجات متفاوتة مع نيتشه حول هذه النقطة. يقول دو غريه:

> بدلاً من أن تقوم الطبقة المضطهدة بهجوم جبهوي على مضطهديها الفعليين أو المفترضين، نجدها توجّه نقمتها ضد نظام القيم ومفهوم العالم للطبقة المهيمنة. هذا هو الكره البائس والعقيم الذي لا يستطيع أن يظهر نفسه على شكل عنف أو تحدٍّ مباشر لعلاقات القوى القائمة

---

(1) دوايت دونالدسن، **تاريخ بلاد فارس**: ص 21.

(2) الشهرستاني، **الملل والنحل**: ص 81.

لأنه يفتقر إلى القوة والشجاعة والاستعداد التاريخي أو الظروف الاجتماعية السائدة لفعل ذلك. إنه يحقّق التحول والانعكاس للقيم التي أسماها نيتشه بجدارة «إعادة التقييم» Transvaluation[1].

يمكن في ضوء نظرية نيتشه أن نكون في موقف أفضل لفهم السبب الذي من أجله تقوم الطبقات المضطهدة برفع قادتهم الدينيين إلى مستوى إلهي. إن هؤلاء القادة يمثلون القيم التي يستخدمها المضطهدون كسلاح ضد مضطهديهم. يرى نيتشه أن المضطهدين يرون:

أن التعساء هم الأخيار؛ المتألمون والمعوزون والمرضى والذين يبغضهم الناس هم فقط الذين تنالهم البركة، والخلاص لهؤلاء فقط دون سواهم. أما أنتم، أيها الأرستقراطيون، يا أصحاب السلطة والنفوذ فأنتم إلى الأبد أهل الشر، المرعبون، الطامعون الذين لا يشبعون وأنتم الكافرون. وأنتم لن تنالكم البركة وأنتم الملعونون والهالكون إلى أبد الآبدين أيضاً[2]!

يطلق كارل مانهايم الرأي نفسه:

إننا من وجهة نظر التفسير الصارم نغني أفكارنا بصورة غير محدودة عندما نحاول أن نفهم الجملة

(1) ج. دو غريه، **المجتمع والإيديولوجيا**: ص 2.

(2) فرديريك نيتشه، **أصل الأخلاق**: ص 13-14.

الإنجيلية: «سيكون الآخر أولاً» على أنه التعبير النفسي لثورة الطبقات المضطهدة.... إنها مناشدة حقيقية فقط لهؤلاء الذين على شاكلة المسيحيين مضطهدين والذين يقعون تحت دافع النقمة والرغبة في تحرير أنفسهم من المظالم السائدة عليهم[1].

يبدو أن عالم النفس أبرام كارداينر لديه الرأي نفسه:

إن تأليم الذات كانت بارزة في المسيحية المبكرة حيث تمّ رفع أهداف الإحباط والمعاناة والإعراض عن الجنس إلى درجة جديدة من القيم الاعتبارية، فكلما زادت معاناتك كلما ازدادت منزلتك الاجتماعية[2].

يبدو أن ما حدث مع المسيحيين الأوائل قد حدث مع الشيعة الأوائل إلى حدٍّ كبير جداً. إن ظاهرة التجلي التي يمكن أن نجدها في المسيحية فيما يتعلق بالمسيح والشهداء الآخرين يمكن أن نجدها أيضاً لدى الشيعة فيما يتعلق بالإمام علي وذريته كما لاحظنا مسبقاً. إن الشيعة الذين يمثّلون الطبقات المضطهدة من الإمبراطورية الإسلامية ينظرون إلى الخلفاء ومعاونيهم كما لو كانوا وكلاء الشيطان بينما رفعوا أحفاد علي الذين عانوا الكثير واضطهدهم الخلفاء إلى منزلة قريبة من الله. إن هذا بالفعل يمثّل ما يقوله الإنجيل أن «الأخير سيكون

---

(1) كارل مانهايم، **الإيديولوجيا واليوطوبيا**: ص 22-23

(2) أبرام كارداينر، **الفرد ومجتمعه**: ص 447.

الأول». يمكن اعتبار أحفاد علي ـ بكلمة أخرى ـ تجسداً للمثل العليا التي يؤمن بها الشيعة كردة فعل ضد الظلمة. يقول السير بيرسي سايكس عن الصراع الذي نتج عن ذلك:

> لا نحتاج أن نقول إن مثل هذه المعتقدات تجعل من أولئك الذين يؤمنون بها معادين بشدة للكيان العام للمسلمين الذين يسندون عقيدتهم على سلطة الرسول والخلفاء الأوائل بضمنهم علي طبعاً. اندلعت كما سنرى لاحقاً حروب دموية بين السُّنة والشيعة على غرار الحروب بين الكاثوليك في إسبانيا وأجدادنا البروتستانت، واليوم يبدو أن الوحدة بين هاتين الفرقتين العظيمتين من العالم الإسلامي قد أصبحت غير قابلة للتحقيق أكثر من أي وقت مضى. من المهم أن نلاحظ أن المجتهدين السُّنة يتبعون تفسيرات الشريعة كما وضعها أئمة المذاهب الأربعة، أي الحنبلي والشافعي والحنفي والمالكي، وهذه التفسيرات غير قابلة للتغيير. من جانب آخر نجد أن مجتهدي الشيعة ـ على الرغم من اتباعهم للشريعة والقرآن كما يفسره الأئمة ـ يمكنهم أن يعدلوا المعاني أو يقدموا تفسيرات جديدة ولكن من النادر حدوث ذلك غير أن إمكانية حدوثه يمنع الشيعة من الوقوع في ضيق الأفق المتصلب لدى السُّنة الذين يعادون كل اجتهاد[1].

(1) السير بيرسي سايكس، **تاريخ بلاد فارس**: ص 544.

تقدم لنا هذه المناقشة حول الاختلافات بين الشيعة والسُّنة مشكلة تبدو مرتبطة بموضوعنا هذا، ولذا فهي بحاجة إلى حلّ. هنالك الكثير من المستشرقين الذين يتفقون مع السير بيرسي سايكس في أن الشيعة أقل تصلباً في تفسيراتهم للنصوص المقدسة من السُّنة[1]. لأنهم بصورة عامة أكثر تعلقاً بالتفكير الفلسفي المنطقي من السُّنة كما يبيّن الأستاذ أحمد أمين[2]. إن السُّنة في الواقع أغلقوا باب الاجتهاد منذ القرن الثاني الهجري بينما ظل الشيعة يستخدمونه بطريقة أو بأخرى. يستخدم السُّنة عوضاً عن ذلك مبدأ الإجماع أي إنهم يعتبرون صحة كل ما اتفق على صحته جمهور المسلمين[3]. السُّنة بذلك لا يحتاجون إلى العقل لغرض التمييز بين الحق والباطل، فهم كما يبدو يتبعون الأحكام القيمية للطبقات البدائية التي تقول ـ حسب فيبلين ـ إن «كل ما تحقق وجوده فهو حق»[4] بينما يؤمن الشيعة بخلاف ذلك في أن «كل ما تحقق وجوده فهو باطل».

لابدّ لنا إذن أن نجيب على المسألة الناشئة عن هذا الاختلاف بين الشيعة والسُّنة.

---

(1) د.ب. مكدونالد، بند «الاجتهاد»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثاني، ص 448-449؛ محمد فاضل الجمالي، **العراق الجديد**: ص 89.

(2) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الأول، ص 190؛ أمير علي: **روح الإسلام**، ص 537.

(3) د. ب. مكدونالد، بند «الإجماع»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثاني، ص 448؛ ج. شاخت، بند «أصول»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 1057.

(4) تورشتاين فيبلين، **نظرية الطبقة المرفهة**: ص 207.

يبدو لي أن الميول المثالية التي تميّز التشيع كما نوّهنا من قبل هي وثيقة الارتباط باستخدام التفكير العقلي المحض والفلسفة الصرفة. يبدو أن كل من المثالية والتفكير المنطقي ينبعان من المصدر نفسه. تنزع الطبقات المضطهدة بصورة عامة إلى اللجوء إلى المثل العليا كأسلحة ضد أسيادهم المتغطرسين ويميلون أيضاً إلى دعوتهم على أسس غيبية وفلسفية. إن المضطهدين المحرومين من المتنفس المناسب للتحرك ـ كما يبيّن دو غريه ـ مضطرون إلى إيجاد ما يعوّضهم عن ذلك في عالم المثال والخيال[1]. إنهم لا يملكون وسيلة للانتقام إزاء وحشية وغطرسة مضطهديهم سوى تأسيس بعض المثل العليا الخيالية التي يمكنهم من خلالها أن يشجبوهم. يوضّح دو غريه:

> إن الانتقام الخيالي الذي يتمّ من خلاله تعويض مشاعر النقص لدى الطبقات المضطهدة يكمن في إعادة التقييم الجذري الذي يتمّ من خلاله تدمير قيم الهيبة والاحترام لدى الطبقات المهيمنة ورفع الأهداف الماسوشية إلى مرتبة أعلى لتحلّ مكانها[2].

يبذل المضطهدون جهوداً فكرية كبيرة لذلك من أجل بناء منظومة غيبية يمكنهم أن يبنوا عليها ادعاءاتهم. إنهم يعيشون فعلاً في عالم مثالي بعيد جداً عن العالم الواقعي.

---

(1) دو غريه، **المجتمع والإيديولوجيا**: ص 4.

(2) المصدر السابق.

الطغاة من جهة أخرى يتخذون الإجراء المعاكس تماماً. حسب نظرية نيتشه:

> قلما يحاول أقوياء الرجال إخفاء رغباتهم وراء ستار من العقل، وحجتهم هنا بسيطة وهي «أنا أريد». والرغبة تبرّر نفسها في النفوس القوية السليمة ذات السيادة التي لا تجد فيها الضمير والشفقة والندم منفذاً إليها[1].

يصف برينتون هذا النمط أبعد من ذلك:

> يجب أن تقلل مثل هذه الطبقة من استخدام القوة للحفاظ على نفسها، كما يجب أن لا تعطي قيمة عالية للفكر والإبداع لدى أعضائها. إن مزيجاً من الفضائل العسكرية من احترام الطرق الراسخة في التفكير والسلوك والرغبة في الوفاق يمكن أن تمثّل اقتراباً بسيطاً كافياً من صفات الطبقة الحاكمة الناجحة...[2].

يذكرنا هذا الوصف بواحد من الفاشيين الذي:

> ..... يتباهى بأنه ضد الفكر ويزدري الطرق الفلسفية المتأنية.... إن الحاجة إلى الفعل سبق الحاجة إلى الدليل على المبادئ وإن تبرير «الضرورة» جعل الدليل غير ضروري[3].

---

(1) ويل دورانت، **قصة الفلسفة**: ص 316-317.

(2) كرين برينتون، **تشريح الثورات**: ص65.

(3) و. سوكس و ج. هوتس، **الأنظمة الاقتصادية المقارنة**: ص 579-580.

يمكن أن يفسّر لنا هذا السبب الذي من أجله نجد السُّنة أقل ميولاً نحو الفلسفة مقارنة بالشيعة. يعزو أحمد أمين فقدان الميول المثالية والفلسفية بين السُّنة بصورة رئيسية إلى حكم البدو الأتراك على الإمبراطورية الإسلامية منذ القرن الثالث الهجري[1]. يحاول أمين أن يعقد مقارنة بين البدو الأتراك وكراهيتهم لأي نوع من أنواع التفكير الحرّ والفلسفة من طرف والفرس المتحضرين من طرف آخر الذين كان دينهم مليئاً بالجدل الحرّ والبدع والفلسفة[2].

تقودنا هذه الفكرة إلى النظر في المشكلة من منظور أوسع. إن الإمبراطورية الإسلامية لم يحكمها البدو الأتراك فقط، بل إن البدو العرب أسّسوها وحكموها أيضاً لأكثر من قرن كما بيّنا من قبل. إن الأقوام البدوية بصورة عامة سواء كانوا عرباً أم أتراكاً أم بربراً أو سواهم لديهم الموقف نفسه إزاء التفكير الحّر والفلسفة. إنهم من النمط البدائي الشرس المحب للهيمنة وينزع إلى الاستمتاع بكل ما يحصل عليه من صراع البقاء بدلاً من اللجوء إلى التفكير المثالي والاستغراق في الأحلام.

إن الفترة الوحيدة التي ازدهرت فيها الفلسفة وشجّعتها الطبقة الحاكمة في الإمبراطورية الإسلامية كانت الفترة التي

(1) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**: المجلد الأول، ص 41.
(2) المصدر السابق نفسه، ص 45.

استلم فيها الفرس زمام الأمور في بداية الحكم العباسي. لكنها كانت فترة قصيرة وتلتها ردة فعل قوية جداً عندما جاء البدو الأتراك إلى سدّة الحكم في النصف الأول من القرن الثالث الهجري[1].

يبدو أن الإمبراطورية الإسلامية لا يمكن أن تدوم إلا بالأقوام البدوية المحبة للقتال. مما لاشك فيه أن البدو هم أفضل كجنود من الناس المتحضرين في المناطق الزراعية. إن هذه الحقيقة يمكن أن تفسّر النجاح العسكري الهائل الذي حقّقه الإسلام ضد الجيوش النظامية المدربة للإمبراطوريات العظيمة. ولكن يوجد عيب كبير متأصل في ميزة الحكم البدوي في الإسلام وهي سجية الشراسة والتباهي التي لا تتحمل أي نوع من أنواع المثالية الصرفة والجدال الحر.

يعتبر ماكس ويبر أن طبيعة الإسلام تحدّدت بهيمنة الطبقة العسكرية العربية[2]. ربما من الأفضل أن نقول في ضوء المناقشة المتقدمة إن طبيعة الإسلام تحدّدت بالحكم البدوي بصورة عامة ولربما أفضل بكثير أن نحدد معنى الإسلام في هذا السياق بالتسنن فقط على أساس أن التسنن يمثّل العقيدة الكاثوليكية للإسلام[3] بينما يمثّل التشيع البدعة الطريدة.

---

(1) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**: ص 38 وما يليها.

(2) ريتشارد نيبور، **الأصول الاجتماعية للطائفية**: ص 77-78.

(3) أ. ج. ونسيك، بند «السنة»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 555.

يمكننا أن نقول في ختام هذا الفصل إن ثنائية الشيعة ـ السُّنة تمثل إلى حدّ ما صراع «العبد - السيد» كما يعبّر عنه نيتشه. إنه الصراع بين نزعتين متعارضتين جذرياً هما: نزعة التعالي والكرامة والواقعية ضد نزعة الخضوع والذلة والمثالية. الطرف الأول مهتماً أكثر بتأسيس دولة بينما يهتم الطرف الآخر بتأسيس دين. تكمن المعضلة في حقيقة أن الإسلام هو دولة ودين في الوقت نفسه. أي منهما إذاً ليس أقرب إلى روح الإسلام من الآخر. يبدو أن الاختلاف بين الاثنين يكمن في الزاوية التي يحاول أن ينظر كل منهما من خلالها إلى الإسلام. فالأول ينظر إلى الإسلام من وجهة نظر سياسية، بينما ينظر إليه الآخر من وجهة نظر دينية صرفة. الإسلام بالنتيجة ما زال بعيداً عن كلا الفريقين ولا زال الفريقان قرني المعضلة الحادّين.



الفصل السادس



علي ومعضلة الإسلام

أعتقد أنه لا يمكننا أن نفهم التشيع خصوصاً ومعضلة الإسلام عموماً ما لم نفهم بصورة كاملة الشخصية الفريدة لعلي. يرى العديد من الكتّاب العرب المحدثين أن النواة الأولى التي تكوّنت حولها أول فئة شيعية تمثّلت في الإيمان الراسخ أن علياً هو من استحق الخلافة بعد الرسول[1]. في الواقع يمكن اعتبار علي نواة التشيع اليوم أيضاً. إنه إمامهم الأكبر وقديسهم الأعظم وحتى نصف إله بالنسبة للبعض منهم[2].

لربما يسأل السائل هنا ما هي الميزات التي اختص بها علي فكانت السبب وراء نشوء هذه الظاهرة؟ هل كان مجرد مرشح لخلافة النبي كسائر المرشحين الذين ملأ تنافسهم

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 277-278؛ محمد عبدالله عنان، **تاريخ الجمعيات السرية**: ص 26 اقتبسه محمد الزين في كتاب **الشيعة في التاريخ**: ص 17. وما يليها. ل. د. فيدا، بند «الأمويين»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 999؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**: ص 50 وما يليها.

(2) س. هيوارت، بند «علي»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الأول، ص 284-285.

على السلطة تاريخ الإسلام بالحروب الأهلية أم أنه كان مختلفاً عنهم؟

في رأيي إنه كان فذاً فريداً في الكثير من ملامح شخصيته. أعتقد أن معضلة الإسلام وصلت بهذه الشخصية الفريدة واحدة من أعلى قممها إن لم تكن أعلاها جميعاً.

لا يمكننا تصوير النزاع بين المثالية والواقعية بقصة أفضل من قصة حياة علي. لقد وضعت مقاليد إمبراطورية هائلة بيد أعظم شخص مثالي لم يأبه لإملاءات النفعية أو ضرورات الحلول الوسطى. كانت مُثل الإسلام العليا دليله الوحيد بينما كان المجتمع المسلم في ذلك الوقت بعيداً كل البعد عن تلك المثاليات. يصفنا إياه سايكس قائلاً:

> يبرز عليّ بكونه الخليفة ذا النبل الرفيع والهمة العالية التي لم يستطع محيطه أن يستوعبها. لقد رفض أن تقوده إملاءات النفعية فلم يكن نتيجة ذلك صنواً لغريمه الداهية الماكر معاوية[1] الذي لا يستنكف أن يهبط لأدنى مستوى ويستخدم أي وسيلة إجرامية من أجل الوصول إلى غرضه.... إن إصراره الصلب على النزاهة جعله مكروهاً جداً من العرب الجشعين الذين نهبوا خيرات الإمبراطورية. ولكن نزاهته التامة

---

(1) لا بد أن لا ننسى هنا أن معاوية الذي قاد المعارضة ضدّ علي كان ابن زعيم قرشي «أبو سفيان» الذي قاد المعارضة ضد النبيّ من قبل. اعتنق كل من الأب والابن الإسلام بعد فتح مكة.

وتفانيه لمثله العليا مقروناً ببساطته وأخلاقه التي لا تعرف التكلف جعلت منه الشخصية الأكثر إشراقاً[1] . . .

إذا أردنا أن نعطي صورة كاملة للمعضلة التي بلغت ذروتها في خلافة عليّ فلا بد أن نرجع إلى بداية القصة أي إلى الوقت الذي غيّر فيه النبي طبيعة الإسلام بعد الهجرة إلى نظام سياسي ـ ديني.

كما أسلفنا كان يجب أن نتوقع ظهور المعضلة في ذلك الوقت الذي لم يعد بالإمكان أن تقترب فيه المثل العليا للدين من مصالح الدولة دون بعض الخلاف أو التضارب. يبدو أن هذا كان العامل الذي أدى إلى الكثير من التغيرات في تشريعات النبي بعد الهجرة. وبدأت مصطلحات الناسخ والمنسوخ بالرواج في المدينة[2] .

يمكن أن يشير إيجاد الناسخ والمنسوخ إلى أسلوب النبي محمد التي يمكن من خلاله الجمع بين المثالي والواقعي. قد يكون من الصحيح أن نقول إن المعضلة لم تنشأ حينها لأن محمداً كان النبي والحاكم في الوقت ذاته أو، بكلمة أخرى، الكاشف للمثالي والممثل للواقعي أيضاً.

إضافة إلى ذلك لم يكن هنالك من مصلحة دنيوية يمكن

---

(1) السير بيرسي سايكس، **تاريخ بلاد فارس**: ص 535.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 231 وما يليها.

أن تُفسد المثل العليا للدين. في الواقع كان محمد مهتماً بحراكه السياسي والاجتماعي، وساعده على ذلك المؤمنون الذين اعتنقوا الإسلام منذ البداية لأغراض دينية بحتة. من المحتمل أنهم كانوا منهمكين جداً بحماستهم الدينية إلى درجة أنهم نسوا مصالحهم الدنيوية إلى حدٍّ ما والتي يمكن أن تنحى جانباً بصورة مؤقتة على الأقل بتأثير وإرشاد نبيهم الحبيب.

يمكن أن يصحّ الشيء نفسه بدرجة أقل في زمن الخلفاء الذين جاؤوا بعد الرسول. يرى بعض المستشرقين على كل حال مثل فيدا ولامنس وكيتاني أنه حتى الخليفتين الأولين كانا بعيدين عن المثل العليا للإسلام ولكن شخصيتهما المحترمتين منعت المسلمين من رؤية التضارب بين المثالي والواقعي. يرى هؤلاء المستشرقون أن التضارب حدث خلال عهد الخليفة الثالث عثمان[1].

أعتقد أن الخطوة الأولى التي قادت إلى ظهور معضلة الإسلام وقعت قبل ذلك بقليل، أي في زمن الخليفة عمر بن الخطاب. خلال زمن الخليفة عمر بن الخطاب بدأت كميات هائلة من الغنائم تصبّ في المدينة نتيجة الفتوحات الإسلامية للهلال الخصيب، مصر وبلاد فارس. اعتاد النبي والخليفة الأول على تقسيم عوائد الدولة بصورة متساوية بين

(1) ل. د. فيدا، بند «الأمويين»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الرابع، ص 999.

المسلمين، ولكن عمر بدأ بتوزيع تلك العائدات بصورة غير عادلة معطياً كل واحد حسب فضله وسبقه في الإسلام[1].

يبرّر الخليفة عمر هذا التقسيم غير العادل على أساس أنه يجب أن لا يضع من قاتل مع الرسول على قدم المساواة مع من قاتل ضده[2]. يمكن أن يبدو هذا الشيء مجرد معاملة تفضيلية، ولكن الخطر يكمن في حقيقة أن المثالية والرخاء المادي لا يسيران يد بيد. تميل المثالية كما بيّنا من قبل إلى أن تكون ميزة من ميزات المحرومين والطبقات المضطهدة. فما أن ترتفع هذه الطبقات إلى مكانة جديدة لا تستشعر فيها القهر نجد أن موقفها إزاء المثل العليا السابقة يصبح مختلفاً.

يبدو أن ينغر يحمل الرأي نفسه خلال مناقشته لمعضلة الدين كما تتمظهر في الصراع بين المثالية والواقعية[3]. يشير ينغر إلى أن الناس المثاليين الذين يتمسكون بقيم دينهم المثالية ويرفضون بإصرار أن يتلوثوا بالأمور الدنيوية هم:

> من أقل الفئات امتيازات في المجتمع... وبالتالي فهم ينكفئون عن العالم. إنهم يرون أن أفكار الدين يمكن أن تدوم من خلال التحرر من تأثيرات القوة الدنيوية، فهم بذلك يشكّلون أنفسهم في كتلة دينية بحتة[4].

---

(1) أبو يوسف، **كتاب الخراج**: ص 50 وما يليها.

(2) المصدر نفسه.

(3) ج. م. ينغر، **الدين في الصراع على السلطة**: الفصل الثاني وما بعده.

(4) المصدر نفسه، ص 26.

يوجد حسب رأي ينغر أشخاص متشائمون في نظرتهم للمجتمع يعتقدون «أن هنالك شروراً متجذرة فيه يجب على المرء أن لا يعقد الصلح معها»[1]. أما الفئات الواقعية التي تنزع إلى مواءمة مثلها العليا مع المصالح الدنيوية السائدة فهي:

> تبلي بلاء حسناً نسبياً في توزيع المادة والسلطة على مجتمعاتها، ولذا فأظن أن التسويات هي في كل الأحوال ليست حاسمة لأن تلك الفئات تؤمن بصورة طبيعية بأنه لا يوجد شرّ متجذر فيما يتعلق بالمجتمع الذي يعاملهم بصورة جيدة جداً»[2].

أرى أن البذرة الاجتماعية التي نمت عنها معضلة الإسلام تكمن هنا. إن تلك المعضلة جاءت نتيجة الغنائم الهائلة التي انهمرت في جيوب «المؤمنين» وغيّرتهم بالنتيجة إلى فئة مزدهرة تنزع إلى التسويات بدلاً من التصرف بمثالية.

يبدو أن عمرَ بن الخطاب نفسه أدرك العواقب الاجتماعية للثراء الذي وقع على «المؤمنين»، فقد بكى عندما رأى الغنائم الكبيرة التي جاءت من فتح بلاد فارس وقال لأحد أصحابه المقربين: «ألا إن الله لا يعطي هذا لقومٍ دون أن يجعل فيهم العداوة»[3].

---

(1) ج. م. ينغر، **الدين في الصراع على السلطة**: الفصل الثاني وما بعده.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) أبو يوسف، **كتاب الخراج**: ص 56.

أما الخطوة الثانية التي قادت إلى ظهور المعضلة فقد حصلت في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذي قال عنه غيلمان بأنه:

.... اختلف في شخصيته عن سابقيه فقد كان: مولعاً بالثروة... هزيلاً وضعيفاً؛ محابياً لأقربائه بالرغم من أن أقرباءه الذين قرّبهم كانوا أعداء لدودين للإسلام، وكان يفتقر إلى القدرة على استمالة رعاياه وتشجيع الوحدة بينهم[1].

بدأ عثمان بإهمال الذين قاتلوا مع الرسول في تقسيمه لغنائم الحرب قالباً الكفة لصالح من قاتل ضده، الأمويين، لا لشيء سوى أنهم أقرباؤه المقربون. وقد نشأ موقف خطير جرّاء ذلك، فالفئة الأولى لم تسكت وبدأت بتأجيج الرأي العام ضد محاباته مدعين أنها لا تتماشى وروح الإسلام. وكتب عدد من الصحابة السابقين رسائل إلى كل أصقاع الإمبراطورية قائلين: «إن أردتم الجهاد فهلموا إليه فإن دين محمد قد أفسده خليفتكم»[2].

ثارت الجموع في النهاية ضد عدم عدالة الخليفة، فحاصروا الخليفة في داره وقتلوه ولكن النتيجة لم تكن بالحسن الذي توقعه الصحابة، فالخليفة الذي اختارته الجموع

---

(1) أ. غيلمان، **(The Saracens)** [فتحها المسلمون] ص 266.

(2) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**: المجلد الثالث، ص 65 اقتبسه محمد الزين، **الشيعة في التاريخ**: ص 105.

كان مختلفاً عن عثمان وعن عمر أيضاً، فقد قسم عائدات الدولة ليس حسب السبق في الإسلام ولا حسب رغباته الشخصية بل كان يرى جميع المسلمين متساوين في نظره.

أدرك الصحابة في النهاية أنهم ارتكبوا خطأً فادحاً، فقد حرّضوا الناس على قتل الخليفة الذي يكرهونه ولكنهم لم يرشدوهم لاختيار خليفة محبوب. لقد أوجدوا قوة لا يستطيعون السيطرة عليها. يبدو لي أن هذا هو نزعة جميع الثورات تقريباً. إنها عادة ما تبدأ بتأثير فئة ذات امتيازات ضد أخرى ولكن ما أن تنتبه الفئات الفقيرة إلى وجود الظلم فإنها ستقاتل في النهاية ضد الفئتين صاحبتي الامتيازات. إن الأمر كما لاحظنا من قبل ليس مجرد مسألة وجود الظلم الذي يقود إلى الاستياء بين الطبقات المقهورة ولكن انتشار الاعتقاد بينهم بأنهم مظلومون هو الذي يقود إلى الاستياء. وهذا بالضبط ما حصل في زمن عثمان. لذا ثارت الجماهير ليس ضد الخليفة وأقربائه حديثي الثراء فحسب بل وضد أي نوع من أنواع المعاملة التفضيلية.

لذلك اختارت الجموع علياً خليفةً جديداً لأنه الشخص الوحيد الذي كان يرمز إلى مثل الإسلام العليا في نظرهم؛ أي تساوي وأخوّة جميع المسلمين.

ربما نبالغ إذا قلنا إن الحلم المثالي لإفلاطون في حكم الفيلسوف تحقّق عندما اختير علي لخلافة الإمبراطورية الإسلامية. غير أن علياً أثبت إخفاقه الكامل كما فشل

أفلاطون من قبل بزمن بعيد عندما طلب منه طاغية سيراكيوس أن يقيم دولته حسب مبادئه المثالية. يقول نيكولسن عنه:

> لكن علياً امتلك جميع الفضائل والخصال ما عدا خصال الحاكم: الحيوية والقرار والرؤية والتبصر. لقد كان محارباً مغواراً ومستشاراً حكيماً وصديقاً وفياً وخصماً شهماً. وتفوّق بالشعر والفصاحة فشاعت أشعاره وأقواله بين جميع أهل المشرق الإسلامي، إلا أن بعضها قد لا تكون حقيقية. بالرغم من روحه المرهفة الجديرة بالمقارنة بمونتروس وبايرد إلا أنه لم يمتلك الموهبة التي تتطلبها الوقائع القاسية للرئاسة فتفوق عليه غرماء تجردوا من المبادئ والفضيلة يعرفون أن «الحرب فن الخدعة». لذا لاقت مسيرته الإخفاق[1].

في رأيي إن علياً لم يخفق لافتقاده للرؤية أو القرار كما يقول نيكولسن. إنه أخفق بسبب مثاليته المفرطة.

يوجد نوعان من القيم المتميزة التي لا يمكن الجمع بينهما كما يوضّح فون وايس. قيم من نوع معين لا يمكن إدراكها إلا بفناء قيم أخرى من نوع آخر[2]. لذا كان على

---

(1) ر. أ. نيكولسن، **تاريخ الأدب العربي**: ص 191.

(2) ل. فون وايس ـ هاورد بيكر، **علم الاجتماع المنهجي**: ص 617.

عليّ إما أن يتمسك بقيمه الدينية التي لا يشكّ أحد بإخلاصه لها ومعاداة الفئات التي تبحث عن المصالح، أو يهتم بالسلطة ويضحي بتلك القيم في سبيلها. كما يقول جورج سول فإن «كل امرىءٍ يجعل من السلطة معياراً رئيسياً للعمل يخاطر بضياع القيم الأخرى»[1].

يخبرنا ابن خلدون:

سأل رجل علياً رضي الله عنه: ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي وأنا اليوم والٍ على مثلك[2].

يحاول ابن خلدون أن يفسّر معنى كلام عليّ حسب نظريته الاجتماعية الخاصة بالعصبية أو روح القبيلة. لم تكن العصبية في رأي ابن خلدون ذات أثر كبير في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر، فلا زال المسلمون تحت تأثير خوارق الإعجاز التي ارتبطت بحياة النبي «من الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم وتردد خبر السماء بينهم»[3]. ولكن بالتدريج، يقول ابن خلدون، بدأ الناس بالعودة إلى عاداتهم القديمة وعصبيتهم ونسوا المثل

---

(1) **الجمهورية الجديدة**، العدد 109، 6 سبتمبر/أيلول 1943، ص 327 اقتباس ج. ينغر، **الدين في الصراع على السلطة**: ص 230.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**: ص 211.

(3) المصدر السابق نفسه، ص 213.

الدينية العليا، فلم يعد الناس يتذكرون إعجاز النبي ولم يعد الضمير الديني ذا قيمة[1].

إن رأي ابن خلدون هذا يمثّل بالطبع وجهة نظر البدو حول هذه القضية الجدلية. إن ابن خلدون يتخذ موقفاً إيجابياً من معاوية في كل أجزاء مقدمته ويحاول أن يعتذر نيابة عنه بطريقة أو بأخرى. يرى ابن خلدون أن معاوية لم يقاتل علياً لمصالح دنيوية أو لدعم مصالحه الشخصية. إن ما دعاه للقتال هو عصبية قبيلته وجميع القبائل التي تقف خلفه ـ وهو الدافع الذي لم يكن باستطاعته مقاومته. فإن لم يستجب لدافع العصبية فيه لأخذ مكانه قائد آخر ولربما أثر ذلك سلبياً في مستقبل الإسلام. فانظر كيف كانت الخلافة لعهد النبي ﷺ غير مهمة فلم يعهد فيها. ثم تدرّجت الأهمية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردّة والفتوحات، فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر رضي الله عنه ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح، فاعتبرت فيها العصبية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل ومنشأ الاجتماع والتوافق الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها[2].

بالرغم من تحيّزه يقدم لنا ابن خلدون في هذا السياق

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 377، طبعة مكتبة دار الكتاب اللبناني.

العامل الذي لعب الدور الأساس في التاريخ الاجتماعي للإسلام خلال خلافة عليّ وما بعدها.

يتفق أحمد أمين مع ابن أبي الحديد في أن واحداً من أهم أسباب إخفاق علي تمثل في حقيقة أنه عامل جميع أصناف الناس بالسوية «كان علي بن أبي طالب: لا يفضل شريفاً على مشروف، ولا عربياً على عجمي، ولا يصانع الرؤساء، وأمراء القبائل. فكان هذا السبب الأكيد في تقاعس العرب عنه!»[1].

أما معاوية فكان على النقيض من عليّ. يخبرنا أوزبورن أن معاوية لم يتردد في استخدام أية وسيلة يعتقد أنها مفيدة للوصول إلى غايته القصوى وهي الخلافة[2].

نصح بعض أصحاب عليّ أن يفعل ما يفعله معاوية ولكنه رفض ذلك باستمرار قائلاً (أتأمرونني أن أطلب النصرَ بالجور؟)[3] يقول هيوارت:

كان (عليٌّ) ورعاً جداً قد أمات شهوات نفسه فنراه يشدّ الحجر على بطنه ليتخلص من ألم الجوع بينما

---

(1) ابن أبي الحديد، **شرح النهج**: المجلد الأول، المقدمة ص 180، اقتباس أحمد أمين في **ضحى الإسلام**: المجلد الأول، ص 23.

(2) أمير علي، **روح الإسلام**: ص 440، راجع السير بيرسي سايكس، **تاريخ بلاد فارس**: ص 535.

(3) ابن أبي الحديد، **شرح النهج**: المجلد الأول، ص 182 اقتباس أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الأول ص 23-24.

يبذل كل ما لديه بالصدقات. لم تغرّه الدنيا بغرورها وكان دائم القول: (الدنيا جيفة وطلابها كلاب فمن أراد الجيفة فليصبرّن على مخالطة الكلاب) ويقول: (طوبى لمن ترك الدنيا وسعى للآخرة). وعندما مات لم يترك سوى 600 درهم[1].

قد يصحّ أن نستنتج هنا أن الصراع بين علي ومعاوية كان يمثّل الصراع بين المثالية والواقعية في الإسلام. في الواقع إن الاتحاد المؤقت الذي حصل بين الواقعي والمثالي في عهد النبي وخلفائه الأوائل لم يعد ممكناً. إن ما كان يخشاه الخليفة الثاني نتيجة تركز الثروة في أيدي «المؤمنين» وقع أخيراً، فكان لا بدّ أن يظهر الصراع بين الظالم والمظلوم وبين الفقراء والأغنياء عاجلاً أم آجلاً.

مثّلت خلافة علي نقطة التحول في تاريخ الإسلام. هنا وقفت المثل الدينية ضد المصالح الدنيوية وجهاً لوجه في تشكيلات واضحة. تخبرنا واحدة من القصص المشهورة بين المسلمين اليوم والمتعلقة بالحرب بين علي ومعاوية أن واحداً من المتفرجين المحايدين للحرب أجاب عندما طلب منه أن ينضمّ إلى أحد الطرفين قائلاً:

(الصلاة خلف عليّ أتم، والأكل مع معاوية أدسم، والوقوف على التل أسلم)

---

(1) س. هيوارت، بند «علي»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الأول، ص 284-285.

تعطينا هذه القصة بالرغم من الشك في صحتها صورة عمّا كان يجري في ذلك الوقت أوضح من أي معلومات تاريخية مؤكدة.

إنه من الصعب بالفعل على القائد أن يمدّ أتباعه بصلاة حقيقية وطعام شهي في الوقت نفسه. فلنقتبس من فون وايس الذي يقول:

لابدّ أن تكون الكنيسة نمطاً تعددياً يخدم الأهداف الاجتماعية أو مقاماً يُعبد عنده الإله. إنها إما الجهد الذي يُبذل من أجل إجبار الآخرين على تنمية مواقف معينة وبالتالي جمعهم سوياً في وحدة المعتقد والسلوك أو توجيه المنهكين والمرهقين على طريق الخلاص من عبء الفناء الثقيل[1].

إن الثنائية التي كان يميّز بها المسيح بين هذه الدنيا والآخرة لا زالت صحيحة لدرجة ما. لا يستطيع المرء أن يفوز بكلا الأمرين في الوقت نفسه. محمد أيضاً كشف عن الفكرة نفسها عندما كان يدعو في مكة... ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۞ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ﴾[2].

صحيح أن علياً خسر هذه الدنيا إلا أنه حقّق انتصاراً عظيماً إذا نظرنا إلى القضية من الزاوية المعاكسة. يقول نيكولسن:

---

(1) فون وايس ـ هاورد بيكر، **علم الاجتماع المنهجي**: ص 617.

(2) سورة الضحى: الآيتان 3-4.

خلال قرن من موته غدا الناس يعتبرونه خليفة الرسول بالنصّ الإلهي، شهيداً مباركاً، معصوماً لم تدنّسه الذنوب بل اعتبره البعض تجسداً للإله. إن علياً إسطورة الشيعة ليس شخصية تأريخية ممجدة بل إنه يرمز بصورة أسطورية إلى التطلعات الدينية والأهداف السياسية لشريحة واسعة من العالم المسلم[1].

السؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هو رأي السُّنة في علي وصراعه مع معاوية؟

يواجه السُّنة واحدة من أكثر القضايا العقائدية لديهم جدلاً والتي تحتاج إلى تبرير على أساس ديني. إنهم لا يستطيعون إدانة عليّ لأن لا أحد يشكّ بتقوى وإخلاص عليّ لدينه. ولا يستطيعون أيضاً أن يدينوا معاوية لأنه في الواقع حكم كخليفة على رقاب المسلمين والمعضلة تبدأ من هنا[2].

كان الحسن البصري ـ وهو واحد من الفقهاء الكبار ـ ينتقد علياً على أساس أن المسلمين قاتلوا بعضهم خلال خلافته لأول مرة في تاريخ الإسلام[3]. غير أنه غيّر رأيه حول عليّ عندما تقدم في السن قائلاً: (رحم الله علياً، إن علياً كان سهماً لله صائباً في أعدائه، وكان في محلة العلم

---

(1) ر. نيكولسن، **تاريخ العرب الأدبي**: ص 191.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**: ص 213 وما يليها. يحاول ابن خلدون حلّ المعضلة حسب نظرية العصبية التي أتى بها.

(3) الجاحظ، **البيان والتبيين**: المجلد الثاني، ص 88.

أشرفها وأقربها إلى رسول الله ﷺ، وكان رهباني هذه الأمة، لم يكن لمال الله بالسروقة، ولا في أمر الله بالنومة، أعطى القرآن عزائمه وعمله وعلمه، فكان منه في رياض مونقة، وأعلام بينة، ذاك عليّ بن أبي طالب)[1].

لا بدّ أن لا ننسى هنا أن الحسن البصري توجه بصورة قوية خلال سني عمره المتأخرة إلى الزهد ولربما التصوف. في الواقع إن المتصوفة يعدونه واحداً منهم[2].

نصل هنا إلى نقطة وثيقة الصلة بالجدل الشيعي ـ السُّني بالخصوص وبالصراع المثالي ـ الواقعي على وجه العموم. تتمثل هذه النقطة في السؤال التالي: ما هو التصوف وما هي علاقته بمعضلة الإسلام؟

يرى البروفسور براون أن التصوف هو:

(منظومة غنوصية وتؤمن بوحدة الوجود، مثالية، إلهية)[3]. أطلق مصطلح المتصوفة في العصور المتأخرة على الزهاد والمتقين الذين كانوا يشبهون الكويكرز الأوائل في بريطانيا حيث جعلوا بساطة ملبسهم السمة البارزة لاعتراضهم على البذخ المتزايد لأهل الدنيا[4].

في رأيي على كل حال فإن التصوف سمة أخرى من

---

(1) الجاحظ، **البيان والتبيين**.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 185.

(3) إدوارد براون، **التاريخ الأدبي لبلاد فارس**: المجلد الأول، ص 416.

(4) إدوارد براون، **التاريخ الأدبي لبلاد فارس**: ص 417.

سمات المثالية بالإضافة إلى التشيع، والذي تطوّر كردة فعل إزاء النزعة الواقعية للإسلام التقليدي. أعتقد أن الاختلاف بين التشيع والتصوف يكمن في حقيقة أن التشيع هو ردّ فعل جماعي بينما التصوف هو ردّ فعل فردي. يرينا واك وهو عالم اجتماع أديان أن ردّ الفعل المثالي أو ما يسميه الاحتجاج على الميل الرئيسي لتطور فئة دينية ما يكون على شكلين: إما جمعي أو فردي[1] حيث ينتمي التصوف أو الزهد في رأيه إلى النمط الفردي من ردة الفعل[2].

أعتقد أن التشيع يمثّل إلى حدّ ما ما يسميه فون وايس (المذهب) و(الطائفة)[3]. يعتقد فون وايس أن «الطوائف عادة ما تشبه المذاهب ومن الصعب التمييز بينهما» ويميل إلى تشبيه الطائفة بالمذهب على أساس أن كلاهما ردود فعل مثالية ولكنه يتفق مع واك أن الطائفة ردّة فعل فردية بصورة أساسية حيث يقول:

> تكمن مصادر الإشباع العاطفي للسلوك الطائفي في الشخص ذاته بصورة كاملة؛ يمكن أن تؤثر فيه نحوس الآخرين وسعودهم بالتأكيد غير أن مركز الكون لديه هو «الأنا»[4].

---

(1) جواكيم واك، **سوسيولوجيا الدين**: ص 150.

(2) المصدر نفسه، ص 163.

(3) فون وايس ـ هاورد بيكر، **علم الاجتماع المنهجي**: ص 267.

(4) فون وايس ـ هاورد بيكر، **علم الاجتماع المنهجي**: ص 267.

نعود إلى عليّ فنجد أن كل من الشيعة والصوفيين يجلونه وينتقدون معاوية لسلوكه الدنيوي. إن الصوفيين ينسبون ملابسهم الصوفية التي تميّزهم إلى عليّ[1]. يذكرنا هذا بالحقيقة الواقعية في أن الشيعة يشتقون تسميتهم من عليّ كما رأينا سابقاً. يبدو أن اسم علي يمثل جميع أنواع الثورة ضد تلوث المثل العليا، ومن المفيد أن نلاحظ أن كلمة علي هي صيغة مبالغة للتعبير عن الشيء البالغ في العلو. يقول فيليب حتي:

> إن حركة الفتيان (الفتوّة) المتأخرة التي طوّرت المراسيم والشارات المأخوذة من تقاليد الفروسية في القرون الوسطى وكذلك حركة الكشافة الحديثة جعلت علياً فتاها الأول والمثال الذي يُقتدى به في جميع العالم الإسلامي بالحكمة والشجاعة. ويعده الفتيان والدراويش المثال الذي يُقتدى والنموذج، فيما يعتبره أنصاره معصوماً من الذنوب حتى اعتبره الغلاة تجسداً للذات الإلهية. لربما واجهت مسيرته الدنيوية الإخفاق غير أن تأثيره استمر بعد موته بدرجة لا يسبقه فيها سوى النبي نفسه[2].

يبدو أن ابن خلدون الذي يمثّل وجهة النظر البدوية يتساءل عن سبب المكانة السامية التي يحتلها عليّ في عيون

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**: ص 473.

(2) فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 3.

المسلمين. إنه يشكّك في شرعية دعوى المتصوفة الذين يرجعون أصل ملابسهم الصوفية إلى عليّ حيث يقول:

> وإلا فعلي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بتخليه ولا طريقة في لباس ولا حال. بل كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة. ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثر عنه في الخصوص بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والزهد والمجاهدة[1].

يبدو أن ابن خلدون يتغاضى عن حقيقة أن زمن عليّ كان مختلفاً كثيراً عن زمن الخليفتين أبي بكر وعمر. كانت حياة علي حياة زهد في الوقت الذي كان أكثر المسلمين من حوله منغمسين في الاستهلاك الواضح وجمع الثروة، بكلمة أخرى كان زمن علي الزمن الذي وصلت فيه معضلة الإسلام الذروة.

كان الصراع بين علي ومعاوية في رأي ابن خلدون مجرد منازلة وقتية بين اثنين من المسلمين الصالحين نجم عن خطأ بسيط من جانب معاوية ضد خليفته علي. إنه يفترض أن الذين قتلوا من الطرفين في الجنة[2] وهو يتجاهل مسألة أن هذا الصراع كان صراعاً بين المثالية والواقعية.

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**: ص 473.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**: ص 312 وما يليها.

يظهر أن هذا الأمر هو نقطة الضعف لدى أكثر دارسي الإسلام. إنهم ينظرون فقط من طرف واحد ويهملون الطرف الآخر، ولذا فهم يرون صورة ناقصة عما كان يجري هناك.

الخاتمة

أوضحنا في الفصول السابقة أن ـ تقريباً ـ جميع الأديان التي ظهرت في العالم المتمدن منذ بداية التاريخ تتبع نمطاً مشتركاً: أي إن كل دين يبدأ مسيرته كحركة ثورية ويصبح تدريجياً مؤسسة رسمية تميل إلى التماشي مع المصالح الدنيوية بدلاً من الانتفاض عليها.

ورأينا أيضاً أن الدين الإسلامي ليس استثناء في هذا الخصوص. في الواقع إن الإسلام تحوّل إلى طابع مؤسسي في مرحلة مبكرة جداً من تاريخه بالمقارنة مع المسيحية على سبيل المثال. من المحتمل أن يكون هذا هو العامل الجوهري الذي أدّى إلى الظهور المبكر للحركات الطائفية الكثيفة داخل الإسلام. إن الحركة الطائفية في الواقع تتبع النمط نفسه الذي تتبعه جميع الأديان.

يمكن أن نطرح سؤالاً مهماً هنا وهو: ما هو السبب الذي يقف وراء مثل هذه الظاهرة؟ لماذا يوجد نزوعاً في جميع الحركات الدينية للبدء كحركة ثورية والانتهاء كحركة محافظة ـ وهو نزوع ديالكتيكي [جدلي] يؤدي إلى حلقات

متتابعة من الثورات الاجتماعية، تحقيق بعض الأهداف ومن ثم فقدان العزيمة؟

أردنا من هذه الدراسة التوسع في الإجابة على هذا السؤال ووجدنا الجواب في ما يصطلح عليه علماء الاجتماع بـ «معضلة الكنيسة» أو بمعنى آخر الصراع بين المثالي والواقعي.

يمكن أن نقول إن أي دين يؤسس لنفسه أهدافاً سامية معينة أو مُثلاً عليا يجاهد معتنقوه في سبيل الوصول إليها. تبدأ الحركة الدينية عادة كثورة ضد الظلم الاجتماعي السائد في مجتمع ما، ولهذا فهي تقوم بالدعوة إلى مُثلها العليا محاولة إقناع الناس أن هذه المُثل هي العلاج الوحيد لأمراضهم الاجتماعية. وعادة ما يكون الأتباع الأوائل من الفقراء والطبقات الدنيا من المجتمع، فهم عانوا من الظلم الاجتماعي، ولذا فمن الطبيعي أن يكونوا أول من يشرح صدره للدعوات الاجتماعية الديمقراطية التي جاء بها الأنبياء.

ولكن الدين لا يكون عادةً مكتفياً بهؤلاء الفقراء وكسيري القلب. إنه يجهد في ضمّ جميع طبقات المجتمع الفقيرة والغنية ضمن مملكته المثالية. إنه يلتمس السلطة التي بدونها لا يمكن الوصول إلى أي مُثل أعلى. هنا إذن تكمن معضلة الدين. كلما كان الدين ناجحاً في كسب الأتباع والحصول على السلطة كلما قلّت احتمالية تحقيقه لمُثله العليا. وكلما زاد عدد أتباعه كلما قويت مصالحه الدنيوية التي تميل إلى تزييف الروح الاجتماعية فيه. لذا فإن الدين قد

يكون متحيراً بين قوة جذب نزعتين متعارضتين: البحث عن السلطة الاجتماعية من جانب والبحث عن العلاج الاجتماعي من جانب آخر. ولا يمكن الاقتراب من أي طرف إلا على حساب الطرف الآخر، فكلما اقترب من طرف ابتعد عن الطرف الآخر. إن كلا قرني المعضلة حاد فعلاً!

من المحتمل تحت بعض الظروف المواتية أن يجتمع كل من المثالي والواقعي في نظام واحد لا يذهب بعيداً جداً باتجاه طرف معين على حساب كبير من الطرف الآخر. يمكن أن يقف النظام في الوسط الذهبي (Golden Mean) في [الاصطلاح الأرسطي] الاعتدال حيث يتمّ رفع الواقعي بشكل ما إلى مستوى أعلى وينزل المثالي إلى مقدار كافٍ من عليائه.

ولكن هذا الموقف كما هو واضح ليس إلا موقفاً غير مستقر وعابر. يبدو أن طبيعة الإنسان لا تسمح بمثل هذا «الوسط الذهبي» الاعتدال. يرينا التاريخ أن المجتمع الإنساني يتأرجح كالبندول من جانبٍ إلى آخر. إنه يمرّ بنقطة المنتصف بالفعل حيث يمكنه أن يستقر بلا جهد، ولكن يبدو أن قانون الزخم يدفعه أبعد من نقطة المنتصف لكي يكون تحت تأثير القوة المعاكسة بعد ذلك بقليل وهلم جرا.

إن قانون الجدل أو الديالكتيك يحكم مختلف مظاهر الكون كما يوضح أدواردز[1] سواء كان ذلك عضوياً أو غير

---

(1) ل. ب. أدواردز، **التاريخ الثورة الطبيعية**: الفصل الأول وما بعده.

عضوي أو فائق العضوية. إنه يمكن أن يكون منطق الحركة والتغيير الكوني. يبدو أن المنطق الأرسطي الخاص بالطبيعة الثابتة باطلاً هنا في ظل مثل هذا التغير المتواصل، حيث كل شيء في حركة مستمرة. ويبدو أيضاً أن بحث القرون الوسطى عن الحقائق الثابتة والدائمة ليس ذا صلة بحياتنا التي هي في تغيّر مستمر.

إلا أن هنالك الكثير من المفكرين الاجتماعيين في الوقت الحاضر الذين مازالوا يفكرون في إطار الأفكار الأفلاطونية والحقائق الثابتة. إذا عُدنا إلى سوسيولوجيا الإسلام فإننا لا نزال نجد في العالم الإسلامي عدداً وفيراً من الكتّاب الذين يشغلون أنفسهم بنمط تفكير القرون الوسطى نفسه ونراهم يجهدون بجدية في سبيل معرفة «فيما إذا كانت الدجاجة أو البيضة أسبق». يحاول كل مذهب في الإسلام أن يثبت من خلال المنطق الأرسطي أنه الممثل الفعلي للحقيقة المطلقة، وأن المذهب المخالف ليس إلا مجرد بدعة أو هرطقة غير عقلانية.

آمل أنني وفّقت إلى بيان أنه لا يوجد حقيقة مطلقة لدى أي من الطرفين. يمكن أن يمثّل كل واحد منهما مرحلة من المراحل المتعددة في الإسلام. بمعنى آخر يمكن أن يمثّل كل منهما سمة من سمات الحلقة الديالكتيكية التي مرّ من خلالها تاريخ الإسلام.

بدأ الإسلام ديناً نقياً مثل باقي الحركات الدينية. كان جميع الذين جذبهم الإسلام في البداية تقريباً من

المستضعفين الذين وجدوا فيه بلسماً لمشاعرهم الجريحة. يسمى الإسلام نظاماً سياسياً ـ دينياً. تتطور في جميع الأديان في المراحل المتأخرة من نموها اهتماماً في الشؤون السياسية والتنظيم السياسي ويكمن الاختلاف الوحيد هنا بين الإسلام وبقية الأديان ـ إن وجد مثل هذا الاختلاف ـ في حقيقة أن الدمج بين الدين والسياسة في الإسلام حدث في زمن النبي. لذا نجد أن القرآن الكريم مقسم فعلياً إلى قسمين: واحد ينتمي إلى مكة حيث كان النبي مهتماً بصورة كبيرة بالدعوة السلمية للدين، والقسم الثاني ينتمي إلى المدينة المنورة حيث تطوّر لدى النبي اهتمامه السياسي. يبدو أن البروفسور براون يفضل مثل هذا الجمع للدين والسياسة في الإسلام على الدين الصرف في المسيحية. إن المثل العليا للإسلام في نظره أدنى من مثل المسيحية إلا أنها بالرغم من ذلك أكثر عملية وقابلة للتحقيق فعلياً من مثل المسيحية[1].

إلا أن هذا «الوسط الذهبي» أو الدمج العملي للمثالي والواقعي الذي حدث مبكراً في تاريخ الإسلام لا يمكن بالتأكيد أن يكون دائمياً تحت الضغوط المنحرفة لتغيّر الزمن.

لاحظنا فيما سبق من الفصول المتقدمة أن هذا الوسط الذهبي [الاعتدال] استمر لسنوات قلائل بعد موت النبي،

---

(1) ي. براون، **تاريخ الأدب الفارسي**: المجلد الأول، ص 188.

فما أن بدأت مباذخ بلاد فارس والهلال الخصيب تصبّ في مركز الإمبراطورية الإسلامية حتى بدأ البندول بالميل إلى الطرف «الأيمن». كان الميل المتطرف إلى اليسار قد ولى وبدأ الديالكتيك [الجدلية] يعمل بالاتجاه المعاكس وبات من المتوقع ظهور حركة اجتماعية جديدة.

يمكننا أن نرسم مقارنة واقعية مفيدة بين الثورة البروتستانتية التي نشأت ضد البابوية الدنيوية وبين الرفض الشيعي الذي نشأ ضد الخلفاء المترفين. تمثّل البابوية انتصار الكنيسة وتأسيس ملكوتها الدنيوي، وتشير في الوقت نفسه إلى انحدار الدين النقي الذي جاء به المسيح. يصدق الشيء نفسه بالنسبة للخلافة في الإسلام، فهي تمثل انتصارها وتأسيس إمبراطورية هائلة، وهي تشير في الوقت نفسه إلى الابتعاد عن مُثُل الزهد التي جاء بها محمد. كان محمد يشدّ الحجر على بطنه لتخفيف ألم الجوع بينما نرى الخليفة المتوكل العباسي يحتفظ بـ 4000 جارية في قصره[1]. أضف إلى هذا أننا نرى المسلمين التقليديين يعتبرون هذا الخليفة ـ الذي يسمى «نيرون الشرق»[2] ـ محيي السُّنة لأنه قضى على البدع بشراسة قصوى. يقول أحمد أمين:

> بالرغم من حقيقة أنه كان من أكثر الخلفاء ظلماً إلا أن السُّنة يبجلونه ويعذرونه على أفعاله المشينة . . . . لكن

---

(1) فيليب حتي، **تاريخ العرب**: ص 342.

(2) درويش مقدادي، **تاريخ الأمة العربية**: ص 320.

كثيراً من المحدثين غفروا له سوء أفعاله بعدما رأوا أحلاماً تذكر أن الله غفر له[1].

في الحقيقة كانت المؤسسة الفريدة للخلافة التي كان من المفترض أن يجتمع فيها المثالي والواقعي في نظر جميع دارسي الإسلام تقريباً العامل الأساس من وراء نشوء المذاهب الإسلامية المتعددة[2].

تتناول هذه الدراسة بصورة أساسية الانقسام السُّني ـ الشيعي على أساس أنه يمثّل بصورة واضحة معضلة الإسلام، ويمكن أن يعتبر على أنه الخلاف المذهبي الرئيس الذي دخلت فيه جميع المذاهب الإسلامية الأخرى بشكل أو بآخر.

واجه الإسلام العديد من المسائل الخلافية المذهبية المتتابعة وبالأخص في الفترة المبكرة من تاريخه عندما بلغت الخلافة أوجها. ومن الغريب أيضاً أن جميع تلك المسائل اختفت باستثناء واحدة ألا وهي: الخلاف السُّني الشيعي. يبدو أنه لا يوجد مكان دائمي أو بالأحرى لا يوجد وظيفة اجتماعية أخرى للمسائل الخلافية الأخرى. ومن أجل تمثيل الصراع العويص بين المثالي والواقعي كان لا بدّ من أن يكون هناك فريقان فقط، كما أتصور: يمثل أحدهما الواقعي وهو بهذا يدعم الخلافة، بينما يمثل الآخر

(1) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**: المجلد الأول، ص 198.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ص 254 وما بعدها.

المثالي وهو بذلك يعارض الخلافة. وكان لا بدّ للمذاهب الأخرى التي ظهرت هنا وهناك لأي سبب من الأسباب إما الانضمام إلى أحد الجبهتين الرئيسيتين أو الاضمحلال. وهذا ما حدث على ما يبدو في التاريخ المذهبي للإسلام.

لا يعني هذا بالطبع أن السُّنة هم واقعيون بكل معنى الكلمة أو أن الشيعة مثاليون على نحو مجرد. يصحّ أن نقول بأنه لا يوجد ظاهرة خالصة بشكل مطلق في المجال الاجتماعي، بل يوجد ميول معينة باتجاه هذا الشيء أو ذاك. آمل أنني استطعت أن أظهر بوضوح الميول المميزة لكل طرف. ترسم لنا قضية الخلافة التي تعتبر هذه الميول قلب النزاع المذهبي في الإسلام . يعتبر السُّنة أي شخص يصل إلى السلطة ـ سواء كان ذلك بحق أم بغير حق ـ خليفة شرعياً بينما يتشدد الشيعة فيما يتعلق بمؤهلات الخليفة، حتى أنهم طوروا مفهوم العصمة والقداسة من غير إعارة الكثير من الاهتمام إلى إمكانية تطبيق مثل هذه العقائد المثالية بصورة عملية.

على كل حال لابدّ أن لا ننسى أن هذا الاختلاف في الميول الذي يميِّز الشيعة عن السُّنة هي قضية تأريخية أي إنها تنتمي إلى الماضي. يمكن أن يجد المرء في الوقت الحاضر تشابهاً بين السُّنة والشيعة أكثر من الاختلافات، بمعنى أننا يمكن أن نلاحظ نمطاً من المواقف المادية تتخلل العقائد الشيعية، وبالمقابل نرى أنماطاً من المواقف المثالية تتسلل إلى العقائد السنية.

أعتقد أنه من الطبيعي أن نتوقع أن يكون الشيعة أقل مثالية شيئاً فشيئاً مع مرور الزمن مع تسنّمهم السلطة هنا وهناك، وبذا أصبحوا عالقين في الشؤون الاجتماعية والمصالح الدنيوية. إن الدينامية الاجتماعية لا تسمح للأشياء بالبقاء على حالها لوقت طويل. لاحظت أن باقر المجلسي، الفقيه الكبير الذي لعب دوراً كبيراً في انتشار التشيع في بلاد فارس إبان العهد الصفوي، كان يبدي بعض الميول نحو التفكير الواقعي الذي بالكاد نراه لدى العهود المتقدمة[1]. يبدو أنه ليس مقتنعاً بالتفكير المثالي المحض الذي كان يميّز التشيع في الماضي. إن التشيع في عصره لم يعد يمثل ثورة المستضعفين، بل إنه يمثّل مؤسسة دينية منتصرة تتمتع بنوع من التجربة العملية. عندما كان المجلسي يحاول ـ على سبيل المثال ـ أن يكون منصب الإمام إلهياً فإنه يمزج نقاشه المثالي المعتاد بعنصر قوي من التوضيحات الاجتماعية الواقعية. يقول المجلسي: إذا قام الملك بخلع واحدٍ من ولاته في أحد المدن من غير أن يعيّن واحداً مكانه، أو إذا قام شيخ قبيلة بترك قريته ويترك قومه يديرون أمورهم كما يشاؤون، فإن مثل هذا الفعل يكون غير حكيم. كيف إذن نجد الحكمة في ترك الله أو نبيه الناسَ من غير أن يسمي لهم إماماً من بعد النبي[2].

---

(1) دوايت دونالدسن، **المذهب الشيعي**: ص 311 وما يليها.

(2) دونالدسن، المصدر السابق نفسه، ص 313.

أما بالنسبة للسُّنة فهنالك اتفاق بين دارسي الإسلام أن العديد من الميزات المثالية تخلّلت عقائدهم تحت تأثير الحركة الصوفية.

رأينا من قبل أن الحركة الصوفية تشبه التشيع في ميولها المثالية. يكمن الاختلاف الرئيس بين هاتين الحركتين المثاليتين كما لاحظنا في حقيقة أن التصوف هو معارضة فردية بينما التشيع معارضة جمعية أو اجتماعية. يمكن أن يفسّر لنا هذا السبب الذي لأجله لا يعتبر السُّنة التصوف حركة ذات خطر على الدولة الإسلامية أو صاحبة بدعة.

على كل حال فإن السُّنة بدأُوا تحت تأثير الصوفية بالاعتراض على دنيوية خلفائهم بالرغم من خفة وسلمية ذلك الاعتراض. وبدأُوا أيضاً كما هو الحال لدى الشيعة بانتظار المنقذ الإلهي ـ المهدي ـ الذي «سيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما مُلئت ظلماً وجوراً»[1]. وأصبحت قبور بعض شيوخ الصوفية بالنسبة للسُّنة مزارات يحجّ إليها الناس وأماكن لإقامة الشعائر الدينية وتقديم النذور، وهي ظاهرة مشابهة لما عند الشيعة فيما يخصّ أئمتهم الذين يمثلون بالنسبة لهم المثل الأعلى لثورتهم.

لا بدّ أن نتذكر هنا أن فكرة «المهدي» دخلت العقيدة السنية مباشرة بعد انحطاط الخلافة. يقول مكدونالد:

---

(1) د. ب. مكدونالد، بند «المهدي»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثالث، ص 114.

إنهم في وسط العتمة المتزايدة وعدم اليقين ـ الديني والاجتماعي والأخلاقي والعرفاني ـ تشبثوا بفكرة المنقذ في آخر الزمان[1].

يمكننا أن نستنج إذن أن السُّنة وقعوا أخيراً تحت ظروف تشبه إلى حدٍّ ما الظروف التي قادت إلى ظهور التشيع قبل قرون. أصبح السُّنة الذين كانوا يمثّلون الطبقات الغنية في سابق عهد الإمبراطورية الإسلامية الآن مضطهدين ويُساء معاملتهم كما حصل لإخوانهم الشيعة من قبل. إن الواقعية كما رأينا هي سلوك الطبقة الحاكمة المتفائلة، فما أن يلحق الجور بتلك الطبقة فإن سلوكها بالكاد يكون واقعياً في طبيعته، ولذا نراها تنغمس في أحلام اليقظة ونمط التفكير المثالي.

وهذا ما كان عليه أهل السُّنة. فسرعان ما ضعفت سلطة الإسلام السياسية ونزلوا تبعاً لذلك من عليائهم حتى بدأوا بالتطلّع إلى المنقذ الإلهي الذي من المفترض أن يعيد المجد القديم ومُثل الإسلام العليا.

يمكننا أن نستنتج في ظل هذا التطور في عقائد كل من السُّنة والشيعة أن الانقسام السُّنة ـ الشيعة لم يعد يمثّل معضلة الإسلام في ما يخصّ المثالي والواقعي. إن هذا الاستنتاج في رأيي هو استنتاج صحيح إلى حدٍّ بعيد، ولكن يجب أن لا ننسى هنا أن الميول التقليدية لهاتين الفئتين لا يمكن أن تختفي

---

(1) د. ب. مكدونالد، بند «المهدي»، **موسوعة الإسلام**: المجلد الثالث، ص 113.

نهائياً من غير أن تترك آثاراً أو «ندبات» من جرّاء مواقفهم المتعارضة في الماضي. عادة ما تخلف الأحداث التاريخية نوعاً من الأثر في أذهان الناس ـ بصورة واعية أم غير واعية ـ لفترة طويلة بعد حدوثها بالخصوص عندما يكون الناس محافظين، أي عندما يبجلون الماضي ويلتمسون فيه الاستنارة.

ذكرت أن بعض آثار الواقعية لا زالت واضحة في المذهب السُّني بالرغم من ميلها الجديد نحو المثالية. لربما يكون من الغريب ملاحظة أن أكثر الأشخاص الذين ظهروا باسم المهدي في العالم الإسلامي في القرون المتأخرة كانوا من السُّنة وليس من الشيعة. إنه من الحقائق الثابتة جداً أن الشيعة أرسخ وأقوى في اعتقادهم بالمهدي من السُّنة غير أنه لم يظهر حتى الآن أي مهدي شيعي باستثناء واحد وهو الباب الذي ظهر في بلاد فارس خلال القرن الماضي وأسسّ الحركة البهائية المعروفة.

إن السبب الذي يقف وراء هذه الظاهرة الغريبة ـ كما أعتقد ـ هو أن فكرة أهل السُّنة عن المهدي هي أكثر واقعية من فكر الشيعة. يعتقد الشيعة أن إمامهم الثاني عشر، المهدي، الذي ولد عام 255 بعد الهجرة ما زال حياً وأنه فقط اختفى من هذا الجزء من العالم والتجأ إلى «الجزيرة الخضراء» حيث ينتظر الأمر الإلهي بالظهور يوماً ما في المستقبل وينقذ المؤمنين. إنه حيّ بالمعجزة الإلهية وسيظهر ويهزم أعداءه التاريخيين بقدرة الله أيضاً[1].

(1) دونالدسن، **موسوعة الإسلام**: الجزء الحادي عشر.

أما مهدي السُّنة فهو رجل عادي وإنه سيولد ويكبر مثل أي رجل آخر وسيقوم في اللحظة المناسبة ليرفع صوته ضد دنيوية الناس الشديدة، وبعدها سيعيد للإسلام مجده الأول بقوة من الله وحول.

أنتج السُّنة الكثير من مدعي المهدوية وذلك لوقوعهم تحت هذا النمط من التفكير الواقعي حول المنقذ القادم في آخر الزمان. وكانت النتيجة كما يرى الأستاذ أحمد أمين تضليل الجماهير ونشوء الثورات المتتابعة في تاريخ الإسلام[1].

يشتكي أحمد أمين بمرارة من هذه الفكرة «المؤذية» من توقع «المهدي» ويلوم الشيعة على أنهم من اختلقها. إنه يعتبرها عقيدة خرافية تخالف النظام الطبيعي ولا تنسجم مع التفكير السليم[2]. يبدو لي أن الأستاذ أمين لا زال يفكر بالأمور الاجتماعية من المنظار الجدلي الساكن الذي كان يميّز تفكير القرون الوسطى، ويبدو أنه غير قادر على إدراك أنه ليس بالإمكان دائماً تطبيق التفكير العقلاني والتأملات المسترخية على الحراك الاجتماعي.

إنني أرى أن عقيدة المهدي في الإسلام ـ سواء كانت لدى الشيعة أو السُّنة ـ تمثّل في هذه الأيام الصراع بين

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**: المجلد الثالث، ص 244.

(2) المصدر نفسه، ص 244-245

المثالي والواقعي. وكلما مرّ الزمن يصبح الاقتراب من مُثل النبي أصعب فأصعب. ويصبح هذا الموقف بلا شك عبئاً ثقيلاً جداً على وجدان المسلمين المؤمنين. ويلجأ المتصوفة ـ كما هو الحال لدى الرهبان ـ إلى طرقهم الذاتية لتحصيل الخلاص، ولكن باقي المسلمين الذين يتعلمون من نبيهم التعامل مع الحياة بصورة جماعية قد لا يكونوا راضين بالاجتهاد الشخصي. إنهم دائماً يتوقعون ثورة اجتماعية وإنقاذاً جماعياً. لذا فإن عقيدة المهدوية هي الجواب المناسب على ذلك. غير أن المعضلة ما تزال موجودة ووجودها لن يتوقف إلا إذا توقّف المجتمع عن الحركة وذلك فعلاً سيكون في آخر الزمان..

المصادر والمراجع

الكتب العربية

أحمد أمين - **ضحى الإسلام الجزء الثالث** - القاهرة لجنة التاليف 1938-1943.

ظهر الإسلام - القاهرة لجنة التأليف - 1945.

فجر الإسلام - القاهرة لجنة التأليف - 1945.

أبو يوسف يعقوب - **كتاب الخراج** - القاهرة المطبعة السلفية - 1347 هجري.

امين فارس الريحاني - **تاريخ نجد الحديث** - بيروت دار صادر 1928.

الجاحظ - **البيان والتبيين** - الجزء 3، مطبعة مصطفى محمد 1932.

جورجي زيدان - **تاريخ التمدن الاسلامي** ج 5، القاهرة دار الهلال - 1902.

تاريخ الكوفة، مطبعة الحيدرية 1356 حسين البراقي.

درويش عبد القادرالمقدادي ـ **تاريخ الامة العربية** ـ الطبعة 2 دار المعارف بغداد 1932.

دولاند داويت ـ **عقيدة الشيعة**،القاهرة مطبعة السعادة 1933.

دي بوريه ـ **تاريخ الفلسفة في الاسلام** ـ القاهرة 1938، لجنة التأ ليف.

عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** ـ مطبعة مصطفى محمد، القاهرة.

كتاب العبر ـ بولاق ـ القاهرة ـ 1284 هجري.

عبد الكريم الشهرستاني ـ **الملل والنحل** ـ ايران 1288 هجري.

عبد القادر المغربي ـ **الاخلاق والواجبات** ـ القاهرة ـ مطبعة السلفية 1347 هجري.

عبد الله السبيتي ـ **أبو ذر** ـ طهران مطبعة السعادة.

عبد الله العلايلي ـ **تاريخ الحسين** ـ بيروت مطبعة العرفان.

محمد حسين الزين ـ **الشيعة في التاريخ** ـ صيدا ـ مطبعة العرفان ـ 1938.

محمود عباس العقاد ـ **عبقرية الامام** ـ القاهرة مطبعة المعارف.

ابو الشهداء ـ القاهرة ـ مطبعة سعد، مصر.

محمد عبده ـ **نهج البلاغة** ـ القاهرة ـ المجلد 3، مطبعة الاستقامة.

محمد مهدي الكاظمي - خصائص الشيعة - بغداد - مطبعة دار السلام، 1341 هجري.

ENGHLISH BOOKS

Aghnides, Nicolas P. **Mohammedan Theories of Finance**. New York: Columbia University, 1916.

Ali, Seyed Ameer. **The Spirit of Islam**. London: W. H. Allen & Co., Ltd., 1851.

Arnold, Sir Thomas W. **The Caliphate**. Oxford: At the Clarendon Press, 1924.

Brinton, C. Crane. **The Anatomy of Revolution**. New York: W. W. Morton & Company, 1938.

Browne, Edward G. **A Literary History of Persis**, 2 Vols. New York: Charles Scribner & Sons, 1902- 1906.

Dawson, Carl, and Gettys, Warner. **An Introduction To Sociology**. Rev. Ed. New York: The Ronald Press Company, 1945.

DeGre, Gerard L. **Society and Ideology**: An Inquiry into the Sociology of Knowledge. New York : Columbia University Bookstore, 1943.

Durant, Will. **The Story of Philisophy**. New York: Garden City Publishing Co., 1943.

Edwards, Lyford P. **Natural History of Revolution**. Chicago: The University of Chicago Press, 1927.

Finkelstein, Louis, **The Pharisees, the Sociological Back-ground of their Faith**. Philadelphia: Jewish Publication Society of American, 1938.

Gilman, Arthur. **The Story of the Saracens**. New York: The Story of the Nations, 1891.

Gowen, Herbert H. **A History of Religion**. Milwaukee: The Morehouse Publishing co., 1934.

Great Britain. **Review of the Civic Administration of Mesopotamia**. London: H. M. Stationery office, 1920.

Hitti, Philip K. **History of the Arabs**. 3rd Ed., Revised, London: Macmillan and Co., 1946.

Jamali, Mohammed Fadhil. **The New Iraq: Its Problem of Bedouin Education**. New York: TeachersCollege, Columbia University, 1934.

Khadduri, Majid. **The Law Of War Peace in Islam**. London: Suzac & Co., 1940.

Kincheloe, Samuel Clarence. **The Prophet**. A Study In the Sociology of Leadership. Universty of Chicago: Ph. D. dissertation, March 1929.

Lane- Poole, Stanley . **The Speeches and Table- Talk of the Prophet Mohammad**. London: Macmillan & Co., Ltd., 1905.

Levy, Reuben. **An Introduction to the Sociology of Islam**. 2 Vols., London: Williams and Norgate, Ltd., 1931-1933.

Louks, William N. and Hoot, J. Weldon, **Comparative Economic Systems**. New York: Harper & Brothers, 1943.

Magoffin, Ralph V. D., and Duncalf, Frederic. Ancient and Medieval History. New York: Silver, Burdett and Company, 1934.

Main, Ernest. **Iraq From Mandate to Independence**. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1935.

Mannheim,Karl. **Idealogy and Utopia**. New York: Harcourt, Brace and Co., 1936.

Masse, H. **Islam**. New York: G. P. Putmans Sons, 1938.

Mathews, Shailer, and Smith, Gerald Birney. **A Dictionary of Religion And Ethics**. New York: The Macmillan Company, 1921.

Nicholson, Reynold A. **A Literary History of the Arabs**. Cambridge: University Press, 1930.

Niebuhr, Reinhold. Christianity and Power Politics. New York: Charles Scribners Sons, 1940.

——— **Moral Man And Immoral Society**. New York: Charles Scribners Sons, 1932.

Niebuhr, H. Richard. **The Social Sources of Denominationacism**. New York: Henry Holt and Co., 1929.

Nietzceheche, Friedrich. **The Philosophy of Niestzeche**. New York: The Modern Library.

Smith, W. Robertson. **Kinship and Marriage in Early Arabia**. London: Adam and Charles Black, 1903.

——— **Lectures on the Religion of the Semites**. 3rd Ed. New York: The Macmillan Company, 1927.

Syles, Sir Percy. **A History of Persia**. 2 Vols., 2nd Ed. London: Macmillan and Co., 1921.

Titus, Harold H. **Living Issues in Philosophy**. New York: American Book Company, 1946.

Toynbee, Arnold J. **A Study of History**. (Abridgment by D. C. Somervell). New York & London: Oxford University Press, 1947.

——— **A Study of History**. 6 Vols. London: Oxford University Press, 1939.

Veblen, Thorstein. **The Theory of the Leisure Class**. New York: The Modern Library, 1934.

Wach, Joachim. **Socialogy of Religion**. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

Weber, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. London: George Allan & Unwin, 1930.

Wells, H. G. **The Outline of History** . (New & Revised) New York: Garden City Publishing Company, 1932.

Wiese, Leopold von, and Howard Becker. **Systematic Sociology**. New York: John Wiley and Sons, 1932.

Yinger, J. Milton. **Religion in the Struggle for Power**. Durham, N. C. : Duke University Press, 1946.

* * *

The Catholic Encyclopedia. Edited by Herbermann, Charles G., et al. lst Vol. New York: Robest Appleton Company, 1907.

Encyclopedia of the Social Sciences. Edited by Hastings, James, et al, New York: The Macmillan Company, 1930-1935.

The Encyclopedia of Islam. Edited by Houtsma,M. T., et al. 4 Vols. London: Luzac & Co., 1913-1934.

The Koran. Translated by Palmer, E. H. Oxford: Oxford University Press, 1947.

فهارس العامة

فهرس الأعلام

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ك

فهرس البلدان والاماكن

ح

د

س

ش

ع

ف

ك

فهرس الشعوب



هذا الكتاب

إن أي دين يظهر في البداية كرفض أو ردة فعل ضد ظاهرة معينة في المجتمع ويتغير في النظرية والتطبيق تبعاً للتغيرات في نموه الدنيوي ونجاحاته وإخفاقاته وطبيعة الناس الذين يسودون فيه وما شابه من الأمور الاخرى. قام العديد من الكتاب بدراسة تاريخ الديانة المسيحية وحتى اليهودية على هذا المنوال بينما يوجد نقص كبير في الدراسات الاجتماعية للإسلام.

هذه الدراسة، بخلاف بعض الأعمال، تحاول دراسة بعض النظريات الاجتماعية للإسلام ليس بوصفها أفكاراً منطقية موجودة في فراغ، بل كونها إيديولوجيات في تفاعل مستمر مع الظروف الاجتماعية التي ظهرت فيها. إن الصراع بين المثالية والواقعية موجود في كل طور من أطوار المجتمع الإنساني، ولكنه ليس من المبالغة القول إن ذلك الصراع أبرز نفسه بصورة شديدة جداً في تاريخ الإسلام. نحاول في هذه الدراسة مناقشة أسباب وتطور هذا الجانب المميز للإسلام.


ISBN 978-9933-493-26-4



AL Warrak Publishing